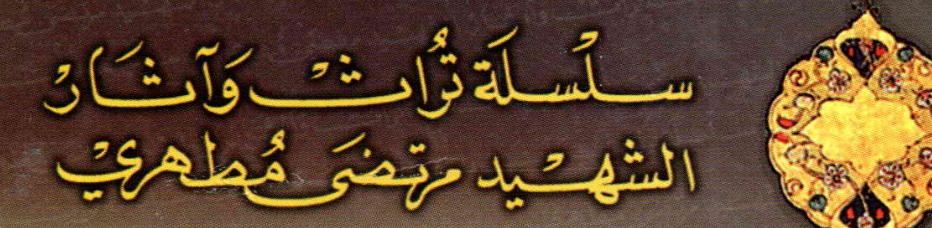




بين المنبر.... والنهضة الحسينية

- الفطرة
- حقيقة النهضة الحسينية
- شهيد يتحدث عن شهيد
- الخطابة والمنبر
- المشكلة الأساس في جماعة علماء الدين
- المفهوم التوحيدي للعالم
- الدوافع نحو المادية
- حرية الفكر والعقيدة في الإسلام
- الحق والباطل
- إحياء الفكر في الإسلام

بَيْنَ المنبَر....

وَالنّهضة الحُسَينيّة

الطبعة الأولى

١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م

دار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع تلفون ٠١/٢٧٥٦٧٨

بيروت - لبنان - حارة حريك شارع دكاش بناية فواز

سلسلة تراث وآثار الشهيد مرتضى مطهري

بين المنبر.... والنهضة الحسينية

الفطرة	المشكلة الأساس في جماعة علماء الدين
الحق والباطل	حرية الفكر والعقيدة في الإسلام
الخطابة والمنبر	حقيقة النهضة الحسينية
الدوافع نحو المادية	المفهوم التوحيدي للعالم
شهيد يتحدث عن شهيد	إحياء الفكر في الإسلام



«..أوصي الطلبة الجامعيين الأعزاء، والطبقة المثقفة المتنورة، الملتزمة، أن لا يدعوا دسائس غير المسلمين تنسيهم مطالعة كتب هذا الأستاذ العزيز..».

الامام الخميني

سلسلة تراث وآثار الشهيد مرتضى مطهري

الفطرة
حقيقة النهضة الحسينية
شهيد يتحدث عن شهيد
الخطابة والمنبر
المشكلة الأساس في جماعة علماء الدين
المفهوم التوحيدي للعالم
الدوافع نحو المادية
حرية الفكر والعقيدة في الإسلام
الحق والباطل
إحياء الفكر في الإسلام



الفطرة

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع بحثنا هو الفطرة، وهو بحث فلسفي من وجه لأن أهم مباحث الفلسفة ثلاثة: (الله، والكون، والإنسان) ولبحث الفطرة نوعان: فرع يرجع إلى الإنسان، وفرع يتصل بالله. وهو من وجه آخر، مدار بحث عميق في منابع المعرفة الإسلامية، أي القرآن والسنة.

إن للفطرة في القرآن والسنة أهمية كبرى، وذلك لأنهما يحملان منظوراً خاصاً عن الإنسان، إذ هما يقولان: إن للإنسان فطرة، فلا بد لنا أن ندرس تاريخ هذه الكلمة ومعناها، وهل سبق أن استعملت هذه الكلمة بخصوص الإنسان قبل أن ترد في القرآن؟ إن الأدلة التي بين أيدينا تثبت أن أحداً لم يستعمل هذه الكلمة قبل ورودها في القرآن.

والنقطة الأخرى التي يجب أن نبحثها هي: هل في الإنسان حقاً أمور نظرية، أم لا؟.

وبحثنا الثالث سيكون في الدين، وهل أن الدين فطري والتدين فطرة في الإنسان، أم لا؟ وهذا يستدعينا القيام ببحث علمي مستفيض عن الإنسان. ولا شك أن لهذا عدداً من التفرعات والتشعبات تظهر في مسير البحث، ومن ذلك موضوع التربية والتعليم، وهو موضوع لا يخفى اتساعه وبعد مداه. فإذا كان في الإنسان سلسلة من الأمور الفطرية، فلا بد أن تسير قضايا التربية والتعليم على وفق تلك الأمور الفطرية.

بل إن كلمة «تربية» نفسها التي نستعملها هنا، مبنية على هذا الأساس، سواء أعرفنا ذلك أم لم نعرف. إذ أن التربية تعني التنمية والعمل على إكمال رشد الشيء وإنمائه، وهذا يكون استناداً إلى مجموعة من الاستعدادات، أو بتعبير العصر: ذلك يحتاج إلى عدد من الخصائص الكافية في الإنسان. أي أن التربية تختلف عن الصناعة في كون الصناعة تُعنى بالصنع. فما معنى هذا؟ هذا يعني أن الإنسان في الصناعة يسعى إلى صنع شيء ما، فيجمع عدداً من المواد التي لا بد منها ليصنع ما يريد، بغير أن يلقي بالاً إلى أن ما يصنع سوف يؤثر على تلك المواد من حيث نقصانها وكمالها.. إن كل همه هو إنجاز ما يريد، سواء أكانت المادة ناقصة أم كاملة.

عندما يقوم نجار أو معمار ببناء شيء يسعى لتحقيق هدفه، فيهيء ما يحتاجه من الحديد والإسمنت وغير ذلك، وهي مواد لا دخل له في إيجادها وتربيتها وإكمال نواقصها، لأن ذلك لا يدخل في عمله الذي يقصده، بل قد يقتضيه العمل أن ينقص من كمال تلك المواد.

ولكن الأمر يكون بخلاف ذلك بالنسبة للفلاح مثلاً، فهو على الرغم من كونه يسير نحو هدف مادي، فإنه ـ لبلوغ هدفه ـ يضطر إلى القيام بتربية ما يزرع، آخذاً طبيعة كل نبات بعين الاعتبار، فيعتني به حتى يوصله إلى الكمال الكامن في طبيعته.. إنه يعرف طرق تربية النباتات والظروف اللازمة لنموها ورشدها وبلوغها مرحلة الكمال، فيعمل على توفيرها، ويعين النبتة على أن تطوي مسيرتها الطبيعية التي فُطرت عليها، وعندئذٍ يكون قد وصل إلى الهدف الذي كان يسعى إليه.

والإنسان يمكن أن يُصنع على شاكلتين: الأولى هي صُنعه كما تصنع الأشياء، أي إن الصانع لا يأخذ بنظر الاعتبار إلا الجوانب التي يستهدفها في صناعته، فيصوغه كما يشاء حتى يوصله إلى ما يريد، بصرف النظر عما إذا كان بلوغه إلى الهدف قد تم عن طريق جعل الإنسان ناقصاً أو كاملاً...

مثل ذلك مثل مربي الأغنام. فهو قد يربي الأغنام للأغنام، وقد يربيها

للإنسان. فإذا كان يريد الأغنام لذاتها، فهل يكون من مصلحتها إخصاؤها مثلاً؟ كلا.. إذ أننا بإخصائها نعذبها، كما أننا نجعلها ناقصة، أي أننا نجردها من بعض أجهزتها الجسمية الطبيعية التي يجب أن تكون فيها لتبلغ كمالها.. ولكننا إذا كنا نريد تربية الأغنام لمنافع أخرى تخصنا ولا تخصها، عندئذٍ لا يهمنا إن كانت ناقصة أو كاملة، إننا نريد أن نسمّنها لكي يزداد لحمها، فنقدم على إخصائها بغير تردد.

كذلك هو الأمر في الإنسان نفسه. فهؤلاء الذين يقولون بالأولوية للمجتمع (ويقصدون بالمجتمع تلك الطبقة المهيمنة الحاكمة) فإنهم يريدون أن يصوغوا الإنسان بحيث يكون أقدر على تنفيذ المهمات وبلوغ الأهداف التي تريدها تلك الطبقة. أو.. بحسب تعبير تلك الطبقة نفسها: بحيث يكون أنفع للمجتمع. وهذا ما سوف نبحثه في محاولة معرفة ما إذا كان هناك تضاد بين كمال الفرد وكمال المجتمع، ولسوف نثبت عدم وجود مثل هذا التضاد. إنهم يقولون، مثلاً: إن المجتمع بحاجة إلى أن يكون أفراده عسكريين متربين تربية عسكرية يلتزمون الضبط والنظام بدقة، وينفذون الأوامر بدون أي اعتراض، بل بدون أي تفكير.

ولكن إذا شاء الإنسان أن يحافظ على أصالته الفكرية واستقلاله العقلي، أو.. إذا كانت له مجموعة من العواطف الإنسانية، فإن شخصاً هذا شأنه لا ينفع تلك الحياة العسكرية المطلوبة، فيقولون: إنه لا يصلح للمجتمع، إنما الذين يصلحون للمجتمع هم الذين لا يفكرون ولا عاطفة لهم، بحيث لو أعطي أحدهم قنبلة وأمروه بإلقائها على إحدى المدن، فلا يفكر في سكان تلك المدينة، ولا يتساءل عن الذنب الذي جنوه.

فبمثلما يخصون الكبش ليرعى أكثر ويسمن، فإنهم يقتلون في الإنسان كل عروقه العاطفية والإنسانية ويحيلونه إلى شيء سلبت منه كل إرادة وحرية فكر واستقلال، عندئذٍ يصبح صالحاً للمجتمع، للمجتمع الذي يريدونه.

إلا أن هذه تربية ليست مبنية على المعنى الصحيح للتربية. فالتربية

الصحيحة تعني تعهد مواهب الإنسان واستعداداته الطبيعية، فإذا كان في الإنسان استعداد عقلي وفكري ونزعة إلى البحث عن الحقيقة، فيجب أن تربى فيه تلك الاستعدادات، لا أن تقتل.

إن للفطرة صلة قرابة بالتربية خاصة، وهذه سوف نتناولها على حدة. إلا أن المسألة الأخرى هي مسألة التاريخ وتكامل التاريخ، وهي مسألة مهمة في الفلسفات الإنسانية وفي علم الاجتماع، أي إننا إذا قلنا بوجود الفطرة في الإنسان فلا بد من أن نفسر تكامل التاريخ على ضوء ذلك.. وإذا أنكرنا وجود الفطرة لديه، فإن علينا أن نفسر تكامل التاريخ بشكل آخر.

الفطرة في اللغة:

﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾(١).

﴿قَالَ بَل رَّبُّكُمْ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلَّذِى فَطَرَهُنَّ﴾(٢).

﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾(٣).

﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتْ﴾(٤).

﴿ٱلسَّمَآءُ مُنفَطِرٌۢ بِهِۦ كَانَ وَعْدُهُۥ مَفْعُولًا﴾(٥).

مادة «فطر» كثيراً ما ترد في القرآن ـ كما في الآيات المذكورة ـ وهي تعني في هذه المواضع «**الخلق والإبداع**» والخلق نفسه يعني الإبداع (بمعنى الإيجاد بغير سابقة). إلا أن هذه المادة بهذه الصيغة، أي بوزن (فِعْلَة) لم ترد إلا في آية واحدة هي: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾.

---

(١) الروم: الآية ٣٠.
(٢) الأنبياء: الآية ٥٦.
(٣) الأنعام: الآية ٧٩.
(٤) الانفطار: الآية ١.
(٥) المزمل: الآية ١٨.

في اللغة العربية تدل صيغة «فِعْلَة» على المصدر الدال على هيئة الفعل ونوعه. فإذا قلنا «جَلْسَة» فهذه تعني الجلوس مرة واحدة، ولكن إذا قلنا «جِلْسَة» فإنها تعني هيئة الجلوس. فإن قولنا «جَلَستُ جِلْسَةَ زيدٍ» يعني أن الجلوس كان على الهيئة التي يجلس بها زيد.

وعليه فإن كلمة «فِطرة» التي ترد بشأن الإنسان وعلاقتها بالدين. ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ تعني تلك الهيئة التي خلق بها الإنسان، أي إن الله قد خلق الإنسان بهيئة خاصة، بما فيها تلك الخصائص التي أودعها فيه عند خلقه، وهي فطرته.

إن من الكتب المعتبرة التي تتناول مفردات القرآن والأحاديث ـ وعلى الأخص الحديث ـ هو كتاب «النهاية» لابن الأثير. وكذلك كتاب «مفردات الراغب» الذي يحاول أن يصل إلى أصول المفردات المستعملة في القرآن، كما أن «النهاية» يستقصي مفردات الأحاديث بدقة ويشرحها. وعندما يورد الحديث الشريف: «**كل مولود يولد على الفطرة**» يشرح لفظة «**الفطرة**» قائلاً:

«الفطر: الابتداع والاختراع، والفطرة حالة منه»، وهي تعني الإتيان بالجديد في مقابل «التقليدي». فالله هو الفاطر.. هو المخترع، والإنسان هو التقليدي، إنه تقليدي حتى عندما يخترع، إذ أن مخترعاته لا بد أن تحتوي على عناصر تقليدية.

إن الإنسان يتخذ من الطبيعة قدوة ويرسم على غرارها، ويصنع مثالها، وينحت ما يشبهها. والإنسان قد يبتدع ويخترع، لأن فيه هذه القدرة، ولكن لا بد له من أن يعتمد في ذلك على الطبيعة وموادها، وعلى الاقتداء بها.

في المعارف الإسلامية وفي نهج البلاغة وغيره توكيد شديد على أن الله تعالى لا يقلد فيما يصنع، وكل ما هنالك من صنعة، لا تسبق صنعته. ولذلك فإن الفطرة التي يفطر الله الناس عليها عمل غير تقليدي ولا يشبه عملاً سابقاً عليه. لهذا فإنه يقول: «**والفطرة حالة منه كالجِلْسَة والرِكْبَة**» وهذا يعني أن

الفطرة ضرب من ضروب الخلق خاص وبهيئة معينة، مثلما أن «الجِلْسة والرِكبة» ضربان خاصان من الجلوس والركوب.

إنني أذكر هذه التفصيلات لكي يدرك القارىء أن ما نورده من التفسير يستند إلى المعاني الصحيحة للمفردات كما قال بها رجال موثوق بهم. والمعنى هو: «إن الإنسان يولد على نوع من الجبلة والطبع، متهيىء لقبول الدين، فلو ترك عليها لاستمر لزومها» إلا إذا أثرت عليه عوامل خارجية وحرفته عن مساره الطبيعي الفطري. ثم يقول: إن كلمة «فطرة» ترد كثيراً في الأحاديث النبوية، ومن ذلك ـ مثلاً ـ حديث لم يورد نصه، ولكنه يقول ما معناه: إن من ارتكب ذنباً معيناً مات «**على غير فطرة محمد**» وهو هنا يستعمل لفظة «**الفطرة**» معنى «**الدين**»، أي إنه يموت «على غير دين محمد».

ويذكر ابن الأثير أيضاً قولاً للإمام عليّ عليه السلام جاءت فيه عبارة «**وَجَبّارُ القُلُوبِ عَلَى فِطْراتِها**» ومن هذا نستدل على أن الله خلق في الإنسان «**فطرات**» لا «**فطرة**» واحدة.

وهنالك حديث عجيب يذكره ابن عباس، وإني أرى فيه دليلاً على أن لفظة «**فطرة**» أول ما وردت في القرآن. فابن عباس ابن عم النبيّ، رجل من قريش وعالم، فهو إذن ليس من الأعاجم حتى يقال: إنه غير متبحر في اللغة، فقد جاء عن هذا الرجل قوله أنه أدرك معنى «فطر» الواردة في القرآن عندما جاءت على لسان أعرابي من البادية استعمل اللفظة بما أوضح له معناها.. يقول: «ما كنت أدري ما فاطر السماوات والأرض حتى احتكم إليّ أعرابيان تخاصما على بئر، فقال أحدهما: أنا فطرتها» يقصد أنه أول من حفرها. لعلكم تعلمون أنه عند حفر البئر يظهر الماء قليلاً ثم يفيض، فتحفر ثانية إلى مدى أعمق. فكأن الأعرابي يريد أن يقول: إنه هو أول من حفرها، فهو صاحبها: أنا فطرتها. من هنا فهم ابن عباس معنى الكلمة، وأنها تعني البادىء الأول بخلق الإنسان، إذ أن اللفظة لم ترد في حق غير الإنسان.

وفي مواضع أخرى تستعمل اللفظة في اللغة العربية للدلالة على البداية

وعدم وجود نظير سابق. . من ذلك قولهم: فطر ناب البعير فطراً، إذا شق اللحم وطلع، وذلك ابتداء طلوعه. كما أنها تطلق على اللبن أول ما يظهر من الثدي. وبهذا المعنى نفسه يذكر (الراغب الأصفهاني) في مفرداته لفظة «**فطر**» ولا نرى ضرورة لتكرار ذلك.

والمرحوم الشيخ عباس القمي رضوان الله عليه في كتابه «سفينة البحار» يذكر أحاديث «البحار» للمجلسي مع شرح لمفرداتها. الواقع أنه فهرست للمفردات على غرار «النهاية» لابن الأثير، و«النهاية» يعني بالكلمات، أما «سفينة البحار» فهو يعني بالأحاديث أكثر.

يقول أبو بصير: كنت بحضرة الإمام، فجاءوا بطعام من لحم البعير فأكلنا، ثم أتوا بشيء من اللبن، فشرب منه الإمام وأمرني أن أشرب منه، فشربت فوجدته ذا مذاق خاص، فسألت عما يكون، فقال: إنه الفطر، وهو خاثر لبن الناقة الحديثة الولادة. وكما ترى فإن المعنى يتضمن البداية أيضاً.

في القرآن الكريم ثلاثة ألفاظ تدل في معناها على الدين كمافي ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾، وهي: ١ـ الفطرة. ٢ـ الصبغة. ٣ـ الحنيف.

وهي مستعملة بمعنى «الدين» أو التدين.

جاء في القرآن: ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً﴾[1].

وهي على وزن «**فَعلَة**» أيضاً، ومن مشتقاتها «**الصبغ**»و «**الصبّاغ**». و«**الصِبغة**» نوع التلوين، و«**صبغة الله**» نوع التلوين الذي يلوّن به الله. والصبغة التي لون بها الله الناس في بداية التكوين هي صبغة الدين. إنها اللون الرباني الذي لون به الله الإنسان في مبدأ الخلق.

يقول المفسرون، ومنهم الراغب الأصفهاني، إن في هذه الآية إشارة إلى ما يفعله المسيحيون باسم «**التعميد**» فهم عندما يريدون إدخال شخص في

(١) البقرة: الآية ١٣٨.

المسيحية، وعلى الأخص المواليد حديثي الولادة، يسكبون عليه ماء التعميد، وكأنهم يصبغونه بصبغة المسيحية بهذا الماء الذي يريقونه عليه.

فالقرآن يبين أن الصبغة هي تلك التي صبغ بها الله الإنسان في بدء خلقه.

وفي آية أخرى يقول تعالى: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا﴾[1]. فالقرآن يبين أن للبشر فطرة، وهي فطرته الدينية، ودينه الإسلام، من آدم إلى الخاتم.

(لقد طرح بعض الأخوة سؤالاً عما إذا كانت الشرائع فطرية أيضاً. سوف أذكر هذا فيما بعد عند شرح ما إذا كانت عبارة «**الدين فطري**» تعني الأصول والمعارف فقط، أم أنها تشمل الأحكام أيضاً).

إن القرآن لا يعترف بأديان، بل بدين واحد، ولذلك فإنك لن تجد في القرآن الدين في صيغة الجمع، لأن الدين فطرة، الدين طريق، الدين حقيقة في طبيعة الإنسان. إن الإنسان لم يخلق في أنواع متعددة.. وتعاليم جميع الأنبياء مبنية على أساس إحياء ذلك الحس الفطري وتربيته. إن ما يعرضونه هو هذه الفطرة الإنسانية.

ولهذا فإن القرآن يؤكد أن ما جاء به نوح هو الدين واسمه الإسلام، وأن ما جاء به إبراهيم هو الدين واسمه الإسلام، وأن ما جاء به موسى وعيسى وجميع المرسلين هو الدين واسمه الإسلام.. أما الاسماء التي توضع فيما بعد للدين فهي انحراف عن الدين الأصيل وعن الفطرة الأصيلة. لذلك فهو يقول: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا﴾ إنه لا يريد أن يقول إن إبراهيم كان مسلماً مثل مسلمي عهد خاتم الأنبياء، بل يريد أن يقول إن اليهودية إنحراف عن الإسلام الحقيقي، والنصرانية إنحراف عن الإسلام الحقيقي، وأن الطريق السوي والإسلام سبيل واحد لا أكثر. إنه يريد أن يقول: لا فائدة من هذه الأصباغ، ومن هذا التعميد. أيمكن بماء التعميد أن نغير

(١) آل عمران: الآية ٦٧.

الفطرة من لون إلى لون آخر؟! إنما الصبغة هي صبغة الله، ومن أحسن من الله صبغة؟.

يقول الراغب: إن صبغة الله إشارة إلى ما أوجده الله تعالى في الناس من العقل الذي يميزهم عن البهائم. وكان النصارى إذا ولد لهم ولد يعمدونه في اليوم السابع ويزعمون أن ذلك صبغة، فقال تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً﴾.

وقد جاء في الحديث أن الدين الحنيف هو الفطرة، صبغة الله، والتعريف في الميثاق، أي الميثاق الذي عقده الله مع روح الإنسان يوم عرَّفه على دين الفطرة. وفي هذا إشارة إلى عالم «**الذر**» الذي لا بد من التعرف عليه وطرح مفهومه لكي نعرف هل أن الإنسان بمادته وطبيعته كان حقاً من قبل بهيئة حيوانات صغيرة ثم كبر على هذه الصورة، أم أن هنا معنى آخر أدق يختفي تحت ذلك؟.

يسأل (زرارة) الإمام الصادق عليه السلام عن معنى «**حنفاء لله**» فيجيبه الإمام قائلاً: الحنفاء هم الباقون على الفطرة. وبذلك أرجع المعنى إلى أمر تكويني طبيعي.

ينقل (الشيخ الصدوق) في كتابه النفيس (التوحيد) عن (زرارة) أن الإمام الباقر عليه السلام يسأل مرة عن «**حنفاء لله غير مشركين به**» فقال الإمام: «**هي الفطرة التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله، قد فطرهم الله على المعرفة**» ثم أشار الإمام إلى حكاية «**الذر**» وإلى الحديث الشريف: «**كل مولود يولد على الفطرة**» (على معرفة) أن الله عزّ وجلّ خالقه.

وفي حديث آخر أن الإمام الباقر عليه السلام قال: «**العروة الوثقى: التوحيد، والصبغة: الإسلام**».

وهذا هو ما ينقله أيضاً ابن الأثير في معنى الحنيفية ويقول: إن الله يخلق الإنسان منزهاً عن المعاصي: «خلقت عبادي الحنفاء طاهري الأعضاء من المعاصي» وقيل أراد أنه خلقهم حنفاء مؤمنين لمّا أخذ عليهم الميثاق: ألست

بربكم؟ قالوا: بلى.. فلا يوجد إنسان إلا وهو مقر بأن له رباً لا يشرك به. واختلفوا فيه.

والحنفاء جمع الحنيف، وهو المائل إلى الإسلام الثابت عليه. والحنيف عند العرب من كان على دين إبراهيم عليه السلام. وأصل الحنف «الميل». وعليه إذا طلبنا معنى الحنيف الحقيقي فهو الذي يميل إلى الحق، إلى الله، إلى التوحيد فالحنيفية مجبولة في فطرة الإنسان. أي إن فطرة الإنسان مجبولة على الميل إلى الحق والحقيقة.

إلى هنا كنا نبحث في لفظة «**الفطرة**» وفي جذورها وأصولها في الآيات القرآنية والأحاديث. وكان علينا، للتوصل إلى ذلك، أن نذكر ما قدمناه. والآن علينا أن نبحث في ما في الإنسان من فطرة، وما هي.

الطبيعة ـ الغريزة ـ الفطرة

هناك ثلاث كلمات ينبغي أن نميز بينها ونعرف اختلافاتها، وهي:

١ ـ الطبيعة. ٢ ـ الغريزة. ٣ ـ الفطرة

١ ـ الطبيعة، أو الطبع: تستعمل عادة بشأن الجمادات، ولكنها تستعمل بشأن الأحياء أيضاً. فمثلاً، عندما نريد أن نشير إلى خصيصة من خصائص الماء ـ مثلاً ـ نقول: إن طبيعته كذا، أو نقول: إن من طبيعة الأوكسيجين أن يكون قابلاً للاشتعال. وعليه فإننا نطلق على الخصائص الذاتية للأشياء اسم الطبيعة.

والإنسان، بما يملكه من فكر فلسفي، يرى بفكره أن شيئين متشابهين من جميع الوجوه لا يمكن أن تكون خواصهما متباينة، فإذا تباينت خصائصهما فهذا دليل على أن بينهما اختلافات في جهة أو أكثر، ولكن بما إنه كان يرى بعض التشابه في بعض الأشياء، كأن يرى ـ مثلاً ـ أن هناك أشياء تتفق في كونها جسماً وفي كونها مادة، ولكنها في الوقت نفسه تختلف من حيث الخواص وتنوعها.

إن هذه الفكرة قديمة جداً، وقد ضربوا لها المثل التالي: الماء جسم ومادة، والهواء كذلك جسم ومادة، وكذلك الأمر فيما يتعلق بالنار والتراب، إلا أن كل واحد منها يتميز عن الآخر بخصائص غير موجودة في الآخر. وعليه فإن في كل منها قوة أو طاقة أو خصوصية تنشأ عنها تلك الخصائص التي تخص كلاً منها دون غيره، وقالوا: إن تلك القوة أو الطاقة أو الخصوصية هي: طبيعة ذلك الجسم.

نحن ـ أيضاً ـ نستعمل اليوم هذه الكلمة في الموضع نفسه، فنقول: إن

طبيعة شجرة الكرز كذا، وطبيعة الشجرة الفلانية كذا ـ والكلمة تطلق ـ بالطبع ـ على غير الأحياء والنباتات والحيوان وحتى الإنسان، ولكن في الجوانب التي تشترك فيها مع الجمادات.

٢ ـ **الغريزة**: هذه الكلمة تستعمل في الأكثر بشأن الحيوان، وفي الأقل بشأن الإنسان، ولا تستعمل في شأن الجماد والنبات. والغريزة لم تتضح ماهيتها حتى الآن، أي إن أحداً لم يستطع أن يفسر ما هي الغريزة، ولكننا نعرف أن في الحيوانات خصائص باطنية معينة تهديها في حياتها. إن فيها حالة نصف واعية تستطيع عن طريقها تمييز مسيرها، وهي حالة ليست مكتسبة، بل هي طبيعية في الحيوانات.

من ذلك قيام الحيوان الحديث الولادة بمجموعة من الحركات لم يتدرب عليها ولم يجربها. فما إن تلد الفرس حتى يحاول الوليد النهوض من مكانه فيقع، ولكنه يكرر ذلك مرات حتى يستطيع الوقوف قائماً، وبغير أي عون ولا توجيه من الأم يتجه الوليد إلى أمه وينحني تحت بطنها بحثاً عن شيء، وعندما يعثر على ما يريد، يشرع بالمص.

تلك هي غريزة من غرائز الحيوان، وهي تختلف باختلاف الحيوان، ففي النمل غريزة جمع الطعام غريزة مختصة به. وإنها لغريزة عجيبة تلك التي تحمل النمل على القيام بأعمال شاقة في جمع الطعام، ولا يعلم ما منشؤها وجذورها. إن النمل عندما يجمع القمح يعلم أنه ينبت إذا أبقاه كما هو سالماً لذلك فهو يكسر حبة القمح ويختزنها هكذا. فمن أين جاءت هذه المعرفة؟.

هذا ما نطلق عليه اسم الغريزة، وهي حالة من الوعي غير الكامل، حال مزيج من الوعي واللاوعي، حالة غامضة.. إنه ليس ميلاً، لأن الميل حالة وعي تام داخلية. ولكن في حالة الغريزة لا وجود للوعي التام، صحيح إنه قد يعي الغريزة نفسها وعياً حضورياً، ولكنه لا يعلم أنه عالم بهذا العلم الحضوري. فهو لا يعرف سر علمه ذاك، سوى أن هذا الاتجاه يحصل عنده بصورة غامضة عامة، ولكنه لا ينتبه إلى ميله. إنه عالم بالميل، ولكنه غير منتبه

إليه، فالعلم بالشيء غير الانتباه إليه. وفي الحيوانات نستعمل لفظة **«غريزة»**، إذ أنني لم يسبق لي أن لاحظت استعمال لفظة **«فطرة»** للحيوان.

٣ ـ الفطرة: وتستعمل للإنسان، وهي ـ مثل الغريزة والطبيعة ـ أمر تكويني، أي إنها في الإنسان وليست مكتسبة، وهي أقرب إلى الوعي، فالإنسان يستطيع أن يعرف أنه يعرف الشيء الذي يعرفه. أي إن في الإنسان مجموعة من القضايا الفطرية، وهو عالم بوجودها فيه.

وهناك اختلاف آخر بين الغريزة والفطرة، وهو أن الأولى تدور في حدود الأمور المادية، بينما الفطرة تتعلق بأمور نطلق عليها اسم الأمور الإنسانية، باعتبارها أموراً تتجاوز شؤون الحيوان. فهل للفطرة ـ باعتبارها أموراً ما وراء الحيوانية ـ جذور أصيلة في البشر؟ فمثلاً: الحقيقة شيء، وطلب الحقيقة شيء آخر (أي إن الإنسان الذي يواجه حقائق مجهولة يسعى لمعرفة حقائق تلك المجهولات، يريد أن يدرك كنهها.. فهل طلب الحقيقة أمر أوجدته الضرورة الاجتماعية للإنسان؟ أم الإنسان بذاته طالب الحقيقة؟.

قد ينكر أحدهم أن يكون الإنسان طالباً للحقيقة، أو يقول إن طلب الإنسان للحقيقة ليس لذاتها، بل لمنافعه، فالعلم ـ وهو أحد الحقائق ـ هل يعترف له الإنسان بقيمة ذاتية؟ أم أنه يريد العلم لمجرد الوصول إلى منافعه الخاصة؟ وهل طلب الحقيقة أصيل في طبيعة الإنسان؟ أم أنَّه من الضرورات الاجتماعية المفروضة عليه؟.

لقد خلق الإنسان طالباً للحق.. إن هناك مجموعة من المفاهيم والمعاني السائدة اليوم فيما بيننا نطلق عليها اسم الأخلاق الحسنة أو الإنسانية، تقابلها الأخلاق السيئة أو غير الإنسانية. فمثلاً، ما معنى عرفان الجميل؟ إنه يعني: إذا فعل إنسان الخير لآخر فإن على هذا أن يقدم شكره لفاعل الخير. ويقابله هذا الفعل نكران الجميل. فعرفان الجميل هو أن تردّ على الإحسان بالإحسان: ﴿هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَٰنُ﴾؟.

جواب هذا السؤال يأتي من الفطرة. تقول: جزاء الإحسان إحسان.. ترى

من أين جاء الإنسان بهذا الحكم. هل لُقنه تلقيناً؟ أم أن الضرورة الاجتماعية تحمله على ذلك، إذا تغيرت الظروف الاجتماعية يتغير الحكم معها (وهي الأخلاقية النسبيّة)؟ أم أن ذلك شيء نابع من داخل الإنسان ذاته؟ والدين والعبادة من هذه الأمور النابعة من داخل الإنسان، وليسا من الضرورات المفروضة عليه.

وعليه، ففي هذا البحث نعرض الفطرة على أنها مجموعة من الأمور كانت وما تزال تعرف باسم الإنسانية. والواقع أن القيم الإنسانية لا تنكرها مدرسة من المدارس.

قد يسعى الإنسان في طلب المنافع (وهذا أمر منطقي، لأن الإنسان بغريزته يحب الحياة) فيميل إلى كل ما يديم حياته.. إن من الطبيعي والمنطقي أن يسعى الإنسان نحو منافعه، إلا أن هناك مجموعة من المسائل لا تتلاءم مع مصلحته ولا تتفق مع منطق المنافع (وقد استعمل الغربيون لفظة (قيم values) بهذا الشأن بحيث أدت هذه التسمية إلى ارتكابهم عدداً من الأخطاء، فهم كانوا يريدون أن يقولوا: إنها ليست حقائق واقعية، وإن الإنسان هو الذي اعتبرها كذلك، وكل قيمة اعتبارية لا تكون حقيقية. كأن تقول: إن قيمة هذه الورقة من العملة هي ١٠٠٠ تومان، فهذا أمر اعتباري لا يدل على القيمة الحقيقية لتلك القصاصة من الورق). على كل حال، ما هي هذه التي وضعوا لها اسم «**القيم**»؟ هل لها أصول وجذور في طبيعة الإنسان، وما هي؟.

وهذا أمر مهم، لأن حاله أصل في تكوين الإنسان يحكي عن أمر آخر ويدل على حقائق أخرى.. لا شك أن التعاليم الإسلامية مبنية على القبول بمجموعة من الأمور الفطرية، وهي جميع تلك الأمور التي نعتبرها ما وراء الحيوانية ونعدّها قيماً إنسانية.

ترى المعارف الإسلامية أن لهذه القيم الإنسانية أصولاً في تكوين الإنسان. ولسوف نبيّن كيف أن الأصالة الإنسانية والمشاعر الإنسانية ترتبط بما فطر عليه الإنسان. إنه لقول فارغ ألا نعترف بوجود فطرة في الإنسان، أي أن ننكر وجود جذور لهذه القيم في الإنسان.

وعليه، فلا بد أن نعرف ما هي القيم والأمور الموجودة في فطرة الإنسان، ثم علينا أن نورد من النصوص الإسلامية ما يكون دليلاً على أن تلك القيم فطرية. . هل أن الأخلاق الحسنة فطرية أيضاً، مثل فطرية الدين كما يقول الله تعالى؟.

سأجيب على هذين السؤالين أولاً، ثم أدخل في الموضوع.

السؤال الأول هو: هل إن ما يرد في القرآن على لسان الإنسان فطري أم لا؟. مثلاً: ﴿وَيَقُولُ ٱلْإِنسَٰنُ أَءِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا﴾[1].

ألا يفهم من هذا أن الاعتقاد بيوم المعاد ليس فطرياً؟ إن هذا السؤال سؤال جيد عموماً. أي أنه سؤال يجب السعي للتوصل إلى جوابه، وكذلك السعي لمعرفة ما إذا كان ما يقوله الله تعالى على لسان الإنسان مرتبط بالفطرة أم لا. لذلك لا بد من طرح الآيات التي وردت بهذا الخصوص. ومن حيث ﴿وَيَقُولُ ٱلْإِنسَٰنُ أَءِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا﴾ يجب أن نعرف أولاً: إن كانت عبارة ﴿وَيَقُولُ ٱلْإِنسَٰنُ﴾ قد جاءت على لسان النوع الإنساني، أم أنها جاءت على لسان فرد معين. . إنني أرى الاحتمال الأقوى في شأن نزول هذه الآية هو أنها تشير إلى حادث خاص.

أي إن شخصاً معيناً قد قال هذا القول، إذ يبيّن القرآن بصيغة التعجب والاستنكار: استمعوا إلى ما يقوله هذا الإنسان. فإذا كان الأمر هكذا، فإنه لا يكون على لسان النوع الإنساني، بل على لسان فرد من أفراد الإنسان.

والمسألة الثانية هي: هي الاعتقاد بالمعاد فطري أم لا؟.

وهذا يعتمد على الكيفية التي نطرح بها الاعتقاد بالمعاد.

فمرة نطرحه كما يطرحه القرآن في أكثر آياته، أي إن المعنى الذي يضيفه القرآن على البعث هو الرجوع إلى الله. ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾.

فإذا كان بهذا المعنى، فإنه فطري. . ولكن هذا كثيراً ما يطرح بصورة

(١) مريم: الآية ٦٦.

ناقصة ليس فيها ذلك المعنى والمفهوم الحقيقي المطلوب. وذلك بتصور أن صنعة الله أشبه بصنعة الصانع الذي يصنع شيئاً ثم ينقصه ليعيد صنعه مرة أخرى. أي إن الله يعيد إلى الأرض أولئك الذين ماتوا، أي أن الرجوع يكون إلى هذه الدنيا وليس إلى الله! إن هذا هو ما كان يظنه ذلك الشخص، ولم يخطر له المعنى الحقيقي الذي يجب أن يعرفه عن المعاد. لقد سمع هذا بأن الناس في المعاد يحيون مرة ثانية، واعتقد أن هذا الإحياء هو العودة إلى الدنيا، وهذا ما يظنه معظم الناس، وليس العودة إلى الله.

فإذا كان تصورنا عن المعاد هو العودة إلى الدنيا، فإن هذا ليس فطرياً. أما إذا تصورنا المعاد بمعنى العودة إلى الله، فهذا فطري، لأنه يكون أمراً قائماً بين الإنسان والله، وهو ما يمكن أن نعتبره فطرياً.

السؤال الثاني: هو أننا لإثبات وجود الأمور الفطرية عند الإنسان، هل نكتفي بملاحظة وجودها فعلاً في أنفسنا، أم أن هناك دليلاً آخر؟.

وبما أننا ـ في الحالة الأولى ـ نجد أن الغرائز والأهواء والأمور الفطرية متداخلة، ولا يمكن الاعتماد على الفوارق اللفظية والاصطلاحية، فلا بد من الوقوف على الحدود الفاصلة بين الفطرة والغريزة. ولكن هل هذه الحدود الفاصلة اعتبارية، مثل تقسيمها إلى واعية ولا واعية؟.

في الواقع إن هذين السؤالين يسيران متوازيين. فيسألون: هل لإثبات وجود الفطرة نكتفي بما نراه في أنفسنا؟ الجواب هو أننا لم نصل بعد إلى مرحلة إثبات الفطرة أو تبيان علائمها ـ وهو جزء من أسئلتهم أيضاً ـ ولكننا سوف نتحدث عن ذلك فيما بعد. ثم حتى لو اكتفينا بذلك، فليس من المستغرب أن نرى أمراً فطرياً، ثم أن يكون دليلنا على فطريته ما نراه بوجداننا وفي ضميرنا، فهو أشبه بالبديهيات. فإذا قلنا: إن الكل أكبر من جزئه، ويستحيل أن يساويه أو يكون أصغر منه، فإن هذا شيء بديهي.

ولكن إذا سأل أحدهم: ما الدليل على أن هذا بديهي؟ أي إنه بديهي ببديهيته، ولكن هل هذه البداهة فرضية أم أن هذه البداهة بديهية؟ فإذا افترضنا

أنها ليست بديهية ـ بل فرضية ـ فعلينا أن نبرهن عليها، فما عسى يكون الدليل والبرهان؟ أيكون فرضية أم بديهية؟ فإذا كان دليلنا فرضية، فهو يحتاج إلى دليل لبرهنته، وكذلك الأمر إذا كان هذا الدليل فرضية، إذ يحتاج إلى دليل آخر للبرهنة عليه، وهكذا.

وأخيراً، إذا وصلنا إلى بديهية لا تحتاج إلى أي دليل لإثبات أصلها ومحتواها وكونها بديهية، عندئذٍ يكون الأمر صحيحاً. أما إذا لم نصل إلى مثل هذه البديهية أبداً، فلا تكون ثمة بديهية أصلاً، وإذا لم تكن ثمة بديهية، فلا يكون ثمة استدلال، لأن الاستدلال على أمرٍ ما فطري. أي إذا أردنا أن نأتي بدليل على أمر مجهول استناداً إلى فرضية مجهولة أيضاً، نكون كمن يضرب الصفر في الصفر، إذا لا يحصل على حاصل، وعليه، فلا عجب أيضاً في أن يقول أحد: إن فينا أموراً فطرية نحس بفطريتها في ضميرنا ووجداننا. أي إننا لسنا بحاجة إلى أي دليل.

ثم يقولون: إذن لا يبقى اختلاف بين الغرائز والأهواء.

الواقع أن ما بحثناه كان بحثاً لغوياً. أي إننا كنا نبحث في لفظة **«الفطرة»** وموضع استعمالها. إننا لا اعتراض لدينا على من يرغب في أن يسمي كل هذه الأمور باسم **«الغرائز»** أيضاً. وإنما يدور البحث حول ماهية هذا الأمر الفطري أو الغريزي، سواء كان اسمه عندك غريزة أم فطرة.

إن اللفظة لا تهمنا من حيث ما بين الغريزة والفطرة من اختلاف. أريد أن أقول: إن اللفظة لا تأثير لها ـ هنا ـ على ما ندعي، ولكننا نبحث في اللفظة أيضاً. إن البحث يدور حول الأمور الإنسانية التي تعرف بالأدلة الإنسانية، هل هي مكتسبة أم غير مكتسبة؟ هل هي مفروضة على الإنسان من الخارج، أم تنبع من داخل الإنسان؟.

فإذا قلنا: إنها فطرية، فنعني أنها تنبع من ذات الإنسان، أي أن الإنسان كائن قد زرعت هذه الأمور في عمق وجوده. فلك ـ إذن ـ أن تسميها أنت

غريزة، فهذا موضوع لغوي. إن لفظة «**فطرة**» لا تستعمل عادة مع الحيوانات فإذا شاء أحد أن يستعملها مع الحيوانات، فله ما يشاء.

ما من كائن من كائنات العالم أحوج إلى الشرح والتفسير أكثر من الإنسان. وسبق أن قلنا: **إن المواضيع التي تدور حولها جميع البحوث الفلسفية في العالم ثلاثة: (الله، والعالم، والإنسان)**. إلا أن هناك فلسفات تولي عناية أكثر للبحث في الله، وبعض آخر يعني بالعالم أكثر، وغيرهما يكثر من البحث في الإنسان.

لكن ترى ما الذي يمتاز به الإنسان في العالم بحيث أننا نقول: العالم والإنسان؟ أو ليس الإنسان جزءاً من العالم؟ بلى، إنه جزء منه، ولكنه جزء مختلف، أو أنه جزء على درجة من التعقيد والغموض بحيث أنه يستلزم الشرح والتفسير أكثر من غيره من الأجزاء.

فهذا المعدن جزء من العالم، الحديد والصلب والذهب والفضة، كلها أجزاء من العالم، ولكنها لا تستوجب الكثير من التفسير بحيث تضطر إلى وضع الفرضيات والنظريات بشأنها. لذلك ما يزال الفلاسفة يعتبرون الإنسان من أشد الكائنات مجهولية (الإنسان ذلك المجهول ـ الكسيس كاريل).

إنه لما يدعو إلى العجب أن يكون الإنسان مجهولاً عند نفسه مع أنه هو الذي يكتشف المجهولات الأخرى، حتى البعيدة عنه، بل ويزعم أنه لم يبق شيء مجهول هناك في البعيد، ولكنه يقصر عن مثل هذا الزعم بشأن أقرب الكائنات إليه والذي يكشف له المجهولات الأخرى.. كلا. إن المجهولات كثيرة!.

إن واحدة من المجهولات هي هذه الأمور الفطرية أو الغريزية في الإنسان، وهي أمور بعضها يدخل تحت ما يتعرف عليه الإنسان ويدركه ويتلقاه، وبعض آخر هو الحاجات والميول.

الفصل الأول:

الإنسان والفطرة

أ ـ الإنسان والمعرفة:

هناك سؤال بخصوص معرفة الإنسان، وهو: هل في الإنسان مجموعة من المعارف الفطرية، أي معارف غير مكتسبة؟ إن في أذهاننا آلافاً من التصورات والصور. ولا شك في أن الأكثرية التي تقارب الإجماع تقول بأن تلك أمور اكتسابية، كما يتضح ذلك من الآية الكريمة: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[1].

وقد أراد بعضهم أن يستند إلى هذه الآية ليؤكد أن كل معلوماتنا مكتسبة، وإن بدت هناك معلومات فطرية، فظاهر الآية يقول: إنكم عندما ولدتم لم تكونوا تعرفون شيئاً، أي أن ألواح ضمائركم كانت نقية لا نقش عليها، وأعطاكم الآذان والعيون والقلوب لكي تكتبوا بأقلامها أشياء على ألواح ضمائركم.

كانت هذه إحدى النظريات. وثمة نظرية هي على عكس هذه. وهي تقول: إن الإنسان يولد وهو يعرف كل شيء، ولا يوجد ما لا يعرفه. وكل ما في الأمر هو أن روح الإنسان قبل أن تحل في بدنه كانت في عالم آخر هو

(١) سورة النمل الآية: ٧٨.

عالم المُثُل (**نظرية أفلاطون**) ـ والمثل هي حقائق الكائنات الموجودة في هذا العالم ـ فتكون الروح قد أدركت المثل ووصلت إلى حقائق الأشياء. وعندما تحل في الجسد يظهر حجاب بينها وبين معلوماتها، كالذي يعرف أموراً ثم ينساها بصورة مؤقتة، ولكنه يتذكرها فيما بعد. فكل من يولد يكون ـ حسب نظرية أفلاطون ـ عالماً بكل العلوم، والتعليم والتعلم إنما هما بمثابة التذكير والتذكر، والمعلم هو المذكِّر، أي إنه يذكره بما يعرفه هو في داخله.

هنالك نظرية ثالثة تقول: إن الإِنسان يعرف أشياء بالفطرة، وعدد هذه الأشياء ـ بالطبع ـ قليل. وبعبارة أخرى: إن أصول التفكير الإِنساني المشتركة في جميع أفراد البشر فطرية. أما فروع التفكير وتفرعاته فمكتسبة. . والمقصود من أصول التفكير ليس ذاك الذي يقصده أفلاطون من أن الإِنسان قد تعلمها في عالم آخر ونسيها في هذا العالم. وإنما المقصود هو أن الإِنسان في هذه الدنيا يتنبه إلى تلك الأصول، ولكنه للتعلم يحتاج إلى معلم، وإلى تنظيم الصغرى والكبرى، ووضع القياس، وإجراء التجارب وغير ذلك. أي إن بناء الإِنسان الفكري قد جعل بحيث أن مجرد عرض بعض المسائل عليه يكون قادراً على إدراكها بغير حاجة ما إلى الدليل والاستدلال والبرهان، وليس لأنه كان يعرفها من قبل.

هذه النظرية يقول بها الفلاسفة المسلمون على وجه العموم، وهي أيضاً نظرية أرسطو مع شيء من الاختلاف في التفصيلات.

وهذا الاختلاف موجود في ما بين الفلاسفة المحدثين أيضاً، ولكن ليس بالشكل الأفلاطوني، فلعل أحداً لم يعد يرى الآن رأي أفلاطون. إلا أن هناك اليوم فلاسفة يعتقدون بأن بعض معلومات الإنسان فطرية و(قَبْلية)، وبعضها الآخر تجربي و(بَعْدي). وإن بطل هذه النظرية هو الفيلسوف الكبير المعروف (كانت).

يعتقد (كانت) بوجود مجموعة من المعلومات (القبلية) أي تلك المعلومات التي لم تحصل بالتجربة ولا بالحواس، بل هي تلك المعلومات الملازمة لبناء الإِنسان الذهني. لقد كانت هذه الفكرة موجودة عند الفلاسفة الألمان، إلا أن الفلاسفة الإِنكليز المعتمدين على الحواس أكثر، مثل (جون لوك) و(هيوم)

وغيرهما، كانوا يرون عكس ذلك. فهؤلاء يقولون: إن لوحة الضمير الإِنساني خالية من أية معلومات، بل إن الإِنسان يتلقى كل شيء، ويتعلم كل شيء.

إن النقطة المهمة والدقيقة هي تلك النظرية التي يقول بها فلاسفة الإِسلام والتي ترى أن أصول التفكير البشري ليست تعلمية ولا استدلالية، ولكنهم لا يرونها - في الوقت نفسه - من خصائص الذهن ذاته عند البشر، بخلاف **(أفلاطون وكانت)** اللذين يعتبرانها ذاتية، ويقولون إن الإِنسان عند ولادته لا يملك شيئاً، ولا حتى تلك الأصول والمبادىء في التفكير، ولكنهم يقولون: إن تلك الأصول التي تظهر بعدئذٍ لا تحتاج إلى التجربة أو الاستدلال أو المعلم، فما أن يفكر الإِنسان في طرفي قضية - أي الموضوع والمحمول - حتى يصل حتما إلى الحكم بين الموضوع والمحمول، فمثلاً: لو قلنا: إن الكل أكبر من جزئه، لقال أفلاطون: إن الإِنسان يعرف هذا منذ الأزل ككل الأشياء الأخرى في العالم. ولقال (كانت): إن مقولة الكل أكبر من جزئه سلسلة من العناصر الذهنية الفطرية الداخلة في بناء العقل، أي إن بعضاً منه مأخوذ من الخارج، وبعضاً آخر يتعلق بالعقل ذاته.

ويقول المسلمون: كلا. إن وليد الإِنسان لا يعرف شيئاً، بما في ذلك كون الكل أكبر من جزئه، لأنه لا يملك تصوراً عن الكل ولا عن الجزء. ولكنه إذا حصل له تصور عن كليهما، وأقام أحدهما بإزاء الآخر، عندئذٍ يحكم - بغير ما حاجة إلى دليل ومعلم وتجربة - على أن الكل أكبر من الجزء. وهكذا نجد أن هناك اختلافاً بين الفلاسفة المسلمين وأفلاطون من حيث وجود الفطرة وعدم وجودها. فلننظر الآن رأي القرآن.

يقول القرآن من جهة: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾.

فهو هنا يرى أن الوليد كاللوح الأبيض خال من كل نقش. ولكنه من جهة أخرى يطرح مسائل يدرك منها المرء أن عقل الإِنسان غني عن الاستدلال في بعض الحالات. فكيف يكون التوفيق بين هاتين الجهتين؟.

خذ مثلاً قضية التوحيد في القرآن. إن ما سوف نورده من الآيات يدل على أنه أمر فطري.. وعليه، فإن القبول بوحدانية الله في ضمير الإنسان لا يأتلف مع «لا تعلمون شيئاً» لكنهما في الواقع يأتلفان.

أو خذ مثلاً تكرار ورود «**التذكر**» في القرآن. وإن هذا لعجيب.. ففي الوقت الذي يفند فيه القرآن نظرية أفلاطون تفنيداً شديداً في قوله: ﴿وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَ﴾، نجده يخاطب الرسول الكريم قائلاً: ﴿فَذَكِّرۡ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٞ﴾[1].

فها هو القرآن نفسه يستعمل كلمة (**تذكير**) ويصف النبيّ بأنه (**مذكر**) وهذا يدل على أن القرآن يرى أن هناك مسائل لا تستوجب الاستدلال والبرهان، بل يكفيها التذكير بها. من ذلك مثلاً: ﴿هَلۡ يَسۡتَوِي ٱلَّذِينَ يَعۡلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَۗ﴾[2].

وهذا استفهام تقريري كطريقة سقراط في التربية والتعليم. يقولون: إنه عندما كان يريد ـ سقراط ـ أن يثبت شيئاً للسامع، كان يبدأ بأوضح الأمور بداهة وبصيغة سؤال يسأل فيه: هل الأمر هكذا أم هكذا؟ وبما أن الأمر كان واضحاً، فقد كان سقراط يعلم أن العقل سوف يختار الواضح، فكان يختاره، وبعد ذلك كان يرتفع بالسؤال قليلاً، وبالطريقة ذاتها: هل هي هكذا أم هكذا؟ فكان يختار ما يعلم أنه سوف يختاره، وهكذا كان يستمر حتى يدرك السامع في النهاية أنه قد اعترف بما كان سقراط يريده أن يعترف به، وبغير أن يشرح سقراط شيئاً، وذلك لأنه كان أستاذاً في فنه وعالماً بالنفس، فكان يستخلص الجواب من السائل نفسه. كان يقول عن نفسه: إنه مثل أمه (كانت أمه قابلة) يقوم بالاستيلاد كما تفعل هي، فالطبيعة هي التي تجعل الأم تضع وليدها، ولكن القابلة ترشدها وتعينها على الولادة. لذلك لم يكن سقراط يفعل شيئاً سوى مساعدة العقل على إيلاد الفكرة، الجديدة.

---

(١) الغاشية: الآية ٢١.
(٢) الزمر: الآية ٩.

والقرآن ـ أيضاً ـ يتخذ أسلوباً خاصاً في طرح التساؤل: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾.

﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾(١).

فهو يسأل وعليهم أن يجيبوا، وعندئذٍ يقول: ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾(٢).

هكذا يتضح لنا أن الأمور الفطرية التي يقول بها القرآن ليست من نوع الأمور الفطرية التي يقول بها أفلاطون، بل هي الاستعداد الفطري في كل إنسان بحيث أن الوليد عندما يصل إلى مرحلة يستطيع فيها أن يتصور تلك الأمور، فإن تصديقه لها يكون فطرياً. أي إن تصديقها ـ بعد تصورها ـ يكون فطرياً. وعليه، فليس ثمة تناقض في أن يقول: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾﴾ وأن يقول: إن التوحيد فطري.

وعلى الرغم من أنه يشير إلى كثير من المسائل لتذكرها، فذلك لا ينافي أن تكون تلك المسائل فطرية، أي إنها لا تستوجب التعلم والاستدلال، ولكن ليست فطرية بمعنى أنها كانت معلومة عند الإنسان قبل أن يولد.

ترى ماذا يقول أولئك الذين ينكرون وجود الفطرة؟ يقولون: ليس في الإنسان مبادىء ثابتة ملازمة لطراز تفكير العقل (لا ذلك التلازم الذي يقول به كانت). مثلاً: كان القدامى يقولون ـ في باب مبادىء الفكر ـ: إن الجمع بين النقيضين مستحيل، أي يستحيل أن يكون شيء ما بذاته موجوداً في الوقت الذي هو بذاته لا يكون موجوداً، ومن ذلك لا يمكن أن تكون فكرة ما مطابقة للواقع وأن لا تكون مطابقة للواقع في آن واحد. وهناك كلام كثير حول هذا جرى فيما بعد في فلسفة (هيكل) وفي الماركسية (وهو خارج الموضوع).

أو نقول مثلاً: إن شيئين يتساويان فيما بينهما إذا كان كل منها يساوي

---

(١) ص: الآية ٢٨.
(٢) الرعد: الآية ١٩.

شيئاً ثالثاً، أو أن الكل أكبر من جزئه، أو أن نقول: إن الترجيح بلا مرجح مستحيل. فمثلاً: إذا كان هناك احتمالان لشيء واحد، احتمالان يخالف كل منهما الآخر، ونسبة الشيء إلى كل من الاحتمالين متساوية مئة بالمئة، فإن تمايل هذا الشيء إلى أي من الاحتمالين، اللذين علاقتهما به متساوية، يتطلب وجود عامل خارجي مؤثر، فإذا لم يتدخل أي عامل خارجي، فإن ترجيح الشيء لأي من الاحتمالين على الآخر مستحيل.

وهناك أمثال أخرى، كأن يشغل شيء واحد في آن واحد مكانين. هذه أمور لا يمكن العثور لها على دليل، ولكن هذا لا يعني القول بأنها من المجهولات التي لا يمكن إثباتها.

إنما هناك أمور لا يوجد دليل على إثباتها، ولكنها ليست مجهولة، فمثلاً خذ موضوع أبعاد العالم. فهل أبعاد العالم متناهية أم غير متناهية؟ قد يقول قائل: لا أعلم إن كانت متناهية أم غير متناهية، إذ لا يمكن الإتيان بدليل على ذلك. أو كقول من يقول: إنّ جميع الأشياء آخذ بالكبر معاً وبنسبة واحدة، أي لو أن أبعادي في الوقت الحاضر كانت، مثلاً: ١٧٠ سم طولاً وكذا مقدار لطول اليد والرجل، وهكذا الجدار، والماء، والكرسي، والستائر، ثم جاء من يقول: إن جميع الأبعاد قد ازدادت، فتقول: كان طولي ١٧٠ سم فهل أصبح الآن ١٨٠ سم، فيقول: كلا، لأن السانتيمتر قد كبر أيضاً بالنسبة نفسها. هذا لا يمكن دحضه بالدليل، ولا دحض عكسه. إن أموراً من هذا القبيل لا يمكن إثباتها أو نفيها بالدليل، فتبقى في نظر الإنسان كأشياء مجهولة.

أما القول بأن الجسم الواحد في الآن الواحد يشغل مكانين لا يمكن إثباته، ولكنه لا يبقى عند الإنسان أمراً مجهولاً، فهو لا يشك في أن هذه المقولة وأمثالها لا صحة لها.

إن الذين يقولون بوجود مبادىء التفكير الأصيلة لا بد لهم من القول بأن تلك المبادىء أصيلة، لا تتغير وغير قابلة للخطأ، ويقولون: ما دمنا هنا فإن هذه الأصول صحيحة، وإذا نقلنا إلى كرة أخرى ستبقى صحيحة أيضاً. إن

مقولة ٢ × ٢ = ٤ صحيحة هنا في الدنيا وصحيحة هناك في الآخرة، وتبقى صحيحة حتى بعد مضي ملايين السنين.

فلو آمنا بوجود فطرة كهذه في التفكير، فإننا يمكن أن نقول بوجود فروع لها، لأن الفروع تكون مبنية على المبدأ نفسه. أما إذا قال أحد: إن هذا المبدأ نفسه مكتسب، أي إن عاملاً ما قد حملنا على قبوله، وإننا كالمرآة الموضوعة أمام الصور، نقول: إن الكل أكبر من الجزء، فإن ذلك يكون ناشئاً عن الظروف المحيطة التي اقتضت ذلك، فإذا تغيرت الظروف المحيطة، فقد نقول العكس، أي إن الجزء أكبر من الكل.. أريد أن أقول: إننا إذا أنكرنا أصول التفكير، فلن تبقى لأي علم أو تعلم قيمة.

إن الرياضيات بمجموعها قائمة على مجموعة من المبادىء المتعارف عليها، فإذا لم يكن لهذه المبادىء أي اعتبار، بل كانت تعتمد على صياغة عقولنا الخاصة وبنائها، وأننا إذا تغير بناء عقولنا وتركيبها فإننا نقول غير الذي قلناه من قبل، أو أن تلك المبادىء تكون كذلك ما دمنا نعيش على الأرض، فإذا نقلونا إلى المريخ يتغير طراز تفكيرنا... إن هذا الضرب من التفكير لا يقيم ـ بالطبع ـ أي وزن لأية فلسفة.

والنتيجة التي يمكن التوصل إليها من هذا الكلام هي أن الذين ينكرون الأصول الفطرية الأوَّلية للتفكير، لا يمكن أن تكون لهم وجهة نظر حول هذا العالم، ولا أن تكون عندهم فلسفة تحكم حكماً باتاً بأنها تعرف العالم. وهؤلاء أنفسهم لم يدركوا أن مثلهم مثل الذي يجلس فوق فرع شجرة وينشر الفرع تحت قدميه بالمنشار، بغير أن يتنبه إلى أنه إذا أتم نشر الفرع فسيسقط معه.

لذلك فلا مناص أمام الفلسفات المادية إلا أن تكون حسية محضاً، ولا مناص لها إلا أن تعتبر جميع الأفكار حصيلة عوامل خارجية، فتنكر بذلك أصول التفكير الأوَّلية المسلَّم بها والثابتة التي لا تتغير. أي أن كل ما نقوله، وكل الفروع التي نقول بها، يرى هؤلاء أن لا أساس لها من الصحة، وعليه،

فإن الفلسفة التي تقام على تلك الأصول والفروع لا يكون لها أساس من الصحة أيضاً. بل لا يكون هناك أساس صحيح لأية فلسفة، وتكون النتيجة هي الشك، ونفي العلم، ونفي الفلسفة.

إلى هنا كان بحثنا يدور حول الإدراك والمعرفة، ونكون قد توصلنا إلى ما يلي: ذكرنا مختلف النظريات، ثم اخترنا نظرية وقبلناها، وهي التي تقول: إن أصول الفكر فطرية. وأوضحنا إن هذه الفطرة التي نقول بها تختلف عن الفطرة التي قال بها (أفلاطون) و(كانت)، وأنها ليست مولودة مع الوليد. وقلنا: إن الطريق الوحيد لتقويم علم البشر وفكره وفلسفته هو القبول بالأصول الأولية لفكر البشر، وأنه بإنكار ذلك لا يتبقى لنا سوى الشك، وأن الفلسفات التي تقول بهذا، ولكنها في الوقت نفسه تعتقد بالمادية الديالكتيكية (أي القول بأن العالم لا شيء سوى المادة) ينسون أن مقولتهم تلك فكرة لا اعتبار لها، أي بصرف النظر عن الانتقادات التي يمكن أن نأخذها على المادية، فهي لا تعدو أن تكون ذلك الفرع الذي سقط مع صاحبه بعد نشره بالمنشار.

ب ـ الإنسان ومطاليبه:

القسم الثاني هو قسم المطاليب الفطرية.. فهل للإنسان مطاليب فطرية في ذاته؟ تحدثنا من قبل عن المعارف، والآن يتناول حديثنا المطاليب، وهي على نوعين:

١ ـ المطاليب الجسمية.

٢ ـ المطاليب الروحية.

ونقصد بالمطاليب الجسمية تلك التي تختص بالجسم مئة بالمئة، كإشباع غريزة الجوع، فهذه قضية مادية وجسمية بحتة، ولكنها في الوقت نفسه غريزية، أي أنها ترتبط بالبناء الجسمي للإنسان والحيوان، فبعد أن يهضم الطعام في معدة الإنسان، يحس بحاجته إلى طعام جديد، ويكون هذا الإحساس ناشئاً من مجموعة من الإفرازات المعوية التي تنعكس إلى عقل الإنسان بصورة إحساس، حتى لو كان الإنسان لا يعلم إنه يملك معدة، كالطفل. ثم لكي يسكت جوعه

يأكل، وإذا أكل زال عنه ذلك الإحساس بالجوع، بل قد تعيبه حالة من النفور. وكذلك هي الغريزة الجنسية إلى حد تعلقها بالشهوة والهرمونات الجسمية وإفرازات الغدد الخاصة (أما قضية الحب، وهل أن الحب والشهوة شيء واحد أم شيئآن؟ حتى من حيث تعلقهما بشخصين، وهل أن العشق من مقولة الشهوة أم لا؟ فذلك يحتاج إلى بحث مستفيض ليس هنا مجاله).

وخذ النوم، مهما تكن ماهيته. فإذا كانت تسببه الخلايا المتعبة، أو مسموميتها على أثر الإجهاد وبذل الطاقة، أو أي سبب آخر، فإنه يتعلق ببنية الجسم. هذه أمور يدخلونها ضمن «**الغرائز**». إلا أنها في الوقت الحاضر لا تدخل ضمن بحثنا.

هنالك مجموعة من المطاليب والميول الغريزية أو الفطرية التي يدخلها علماء النفس ضمن الأمور الروحية، ويطلقون على اللذائذ الناشئة عن إشباعها اسم (**اللذائذ الروحية**) كالميل إلى الأمومة أو الأبوة، وهذا يختلف عن الغريزة الجنسية التي تريد المرأة لإشباع الشهوة.. إن الميل الذي يشعر به الإنسان إلى أن يكون له طفل، واللذة التي ينالها جراء ذلك، لا تشبه اللذة الجسمية، أي إنها لا تختص بعضو من أعضاء الجسم. إن طلب التفوق، والجاه، والقوة في الإنسان نوع من العطش الروحي. فمهما تكن قوة الإنسان، فإنه يريد المزيد منها، وقد تكون إرادته هذه غير متناهية. يقول سعدي ما ترجمته:

(إذا أكل رجل الله رغيف خبز — فإنه يهب نصفه الآخر للفقراء)
(وإذا استولى الملك على الأقاليم السبعة — فإن قلبه يظل متعلقاً بإقليم آخر)

إن الإنسان إذا سار على درب الوصول للسلطة وللقوة وللمكانة، فلا نهاية لدربه، فإنه حتى إذا سيطر على الأرض برمتها، يظل يفكر في إرسال الجيوش إلى كواكب أخرى حيث يمكن أن يجد بشراً يسيطر عليهم.

أما طلب الحق والبحث عن الحق والعلم فأمر آخر.

إن المعرفة، واكتشاف حقائق الفن والجمال، والخلق والافتنان والإبداع، وفوق ذلك، كل ما ندعوه بالعشق والعبادة، كل العبادة والحقيقة،

فناشىء عن الحب (أما العبادة الناشئة عن الخوف والطمع، فنحن نعلم أن الإسلام لا يقيم لها وزناً، إلا من حيث كونها مقدمة قد توصل الإنسان فيما بعد إلى مرحلة أعلى).

إن المطاليب المذكورة ينبغي أن تبحث لمعرفة ما إذا كانت فطرية أم لا.

بعد إنكار تلقي العلم والإدراك تلقياً فطرياً، وصلنا إلى هاوية الشك الرهيبة. ذلك الشك المطلق الذي يوصلنا إلى السفسطائية وإلى نفي العلم والإدراك.

بل وإلى نفي الحقيقة نفياً كلياً! علينا أن نرى الآن إن كانت فينا طلبات فطرية أم لا. وقبل ذلك، ينبغي أن نرى إن كان هناك فرق بين أن تكون فينا طلبات فطرية أو لا تكون. هل نجد هنا أيضاً أناساً ينكرون وجود الطلبات الفطرية فيقطعون الفرع من أصله، كما فعلوا عند إنكار أصول الفكر البشري وقطعوا فرعه، من دون أن يدركوا أنهم يجلسون على الغصن الذي يسعون إلى قطعه؟.

سبق أن قلنا: إن الشيء الموجود في الإنسان والذي لا يعتوره أدنى شك، والذي يجعل الإنسان مختلفاً عن سائر المخلوقات الأخرى (بغض النظر عن الاختلافات الأخرى) هو أنه كائن يدرك العالم الخارجي، أو بعبارة أخرى، إنه يفكر في ما يراه من حوله أي إنه كائن مفكر. وبتعبير العصر الحاضر: إنه كائن واع، إنه يعي ذاته ويعي العالم من حوله.

ولامتياز الإنسان بهذه الميزة، فإنه يتلقى سلسلة من المعارف عن العالم الخارجي ونطلق على هذه العملية اسم **(الإدراك)**.. الإدراك! ما أجملها من كلمة انتخبوها منذ القديم! فالإدراك في العربية يعني التسلم والوصول. وقد استند الفلاسفة إلى أصل هذه الكلمة، فقالوا للذي يبحث عن شيء فيصل إليه: إنه قد أدركه، كأن يطارد إنسان إنساناً فاراً، فإذا وصل إليه، قيل: إنه قد أدركه.

هذا هو ما يتسلمه الإنسان من العالم الخارجي، وهو ضرب من الوصل والارتباط بينه وبين العالم. وما دام الإنسان جاهلاً، فثمة ستار مسدول بين

العالم وبينه، وكأنه يحول بينه وبين الوصول. ولكن ما إن يصبح عالماً بالعالم، يكون كأنه قد وصل إليه، فذاك نوع من الوصول. ولا شك أن أياً من الحيوانات والنباتات والجمادات لا يشارك الإنسان في هذه المعرفة.

إن للحيوانات معرفة مبهمة عن العالم الخارجي، ولكنها ـ ولا شك ـ لا تبلغ ما للإنسان من معرفة به، فالحيوان لا يفكر، لأن التفكير يعني كائناً له رأسمال من المدركات يتوصل به إلى الوصول إلى رأسمال جديد، أي إنه بما يعرف يكتشف مالا يعرف.

فأنت عندما تفكر في موضوع ما، في مشكلة ما ـ فمثلاً ـ تجلس وتفكر في أمر المدرسة، ثم تصل إلى اكتشاف حل. فما هذا التفكير؟ أي عمل هذا؟ إنك تفكر بما لديك من معلومات في المجهول الذي يواجهك، ثم تقيم علاقة بين معلوماتك وذاك المجهول فتحيله إلى معلوم، أي إنك اكتشفت حلاً جديداً. وما أشبه هذا بالتوالد والتناسل في عالم المادة والجسم.. ليس في الحيوان شيء من هذا. الحيوان يحس فقط، أي هذه المشاهدة السطيحة. فهو يرى الألوان التي نراها، ويحس بالحرارة التي نحس بها، ولا شيء أكثر، فالتفكير من خصائص الإنسان.

إن المسألة الأخرى التي تميز الإنسان عن غير الإنسان، هي مسألة النزعات الخاصة بالإنسان، وهي ما يمكن أن نسميها بالنزعات المقدسة من جهة، وبالنزعات التمحورية من جهة أخرى.

فما معنى النزعات التمحورية؟ إنها تلك النزعات التي تجعل من الشخص ذاته محوراً لفعالياته.. حسن، هذا موجود في الحيوان أيضاً، وفي الإنسان العادي كذلك. إن النزوع إلى الغذاء موجود في الحيوان، إلا أن هذا النزوع إلى الغذاء نزوع نحو ذاته، أي إنه يريد أن يجذب الغذاء إليه.. إن في الإنسان أيضاً عدداً من هذه الميول المتمحورة (وذلك لأن الإنسان حيوان أيضاً، بل هو حيوان قبل أن يكون إنساناً).

إلا أن في الإنسان ميولاً ونزعات أخرى مختلفة، وهي ليست النزعات

التمحورية، بل أنها نزعات يراها الإِنسان مقدسة في وجدانه، ويضعها في مرتبة أعلى وأرفع. وكلما ارتفع ميزان تمسك الإِنسان بهذه الميول، ازداد اعتبار الناس لرفعة هذا الإِنسان.

إن النزعات التي نلاحظها على الحيوان نزعات تمحورية بحتة، كالنزوع إلى النوم والأكل وأمثالهما، وإذا كانت فيه نزعات غير تمحورية، فإنها غالباً ما تكون في حدود بقاء النوع، أي في محيط التوالد والتناسل، وذلك ضمن حدود الغريزة. ها نحن قد عدنا إلى تعريف الغريزة مرة أخرى. وقصدنا هنا بالغريزة هنا: العمل الذي تسخر الطبيعة الحيوان للقيام به، لا العمل الذي يقام به بوعي وحرية واختيار.

خذ الفرس مثلاً، فعندما تلد وليدها يولد فيها معه نوع الميل الشديد إليه لا يكاد يعلمه إلا الله. وعندما تمتطيها تلاحظ أنها لا تريد أن تبتعد عن مكان وليدها، قلقاً عليه، ولا تني تلتفت إليه، وإذا طردتها عنه تعود راكضة إليه. ويكون هذا حالها حتى يكبر الوليد تدريجياً. وكلما تقدم الوليد في العمر، ضعفت علاقة الأم به، حتى يبلغ فتوته.

على كل حال، إذا كانت الفرس في السادسة أو السابعة، وكان لها مهر في الثانية، فلا بد أنها تشعر بلذة عند النظر إلى مهرها، ولكنها لا تشعر بعلاقة نحوه، بل قد ترفسه إذا اقترب منها، فلماذا؟ لأن تلك العلاقة الغريزية الأولى كانت لغرض حماية الوليد لكي يستمر النوع، ولم يكن هناك أي غرض آخر، فما إن يستطيع الوليد الاعتماد على نفسه، كأمه، حتى يصبح عندها كأي حصان غريب آخر.

كذلك الحال عند الحيوانات التي تعيش في مجتمعات، فعملها ليس إنتخابياً، بل هو انتصابي، أي إن الطبيعة نصبتها واختارتها لتقوم بذاك العمل قياماً جبرياً لا تخلف فيه.

فالنحل من الحيوانات الاجتماعية التي تعيش في جماعات، وكذلك النمل وأنواع من الغزال، وكلها تعمل بصورة غريزية، أي بصورة تلقائية وشبه

واعية ولا إنتخابية، فهي أعمال عينتها لها الطبيعة منذ البداية، فليس بمقدورها التخلف عن أدائها. وذلك هو النزوع عند الحيوان.

أما الإنسان ففيه ميول ونزعات لا يمكن تفسيرها بالتمحور، وإذا أمكن تفسيرها بذلك فهناك مجال للأخذ والرد فيه. ثم إنها تتميز بالإنتخابية والوعي. وما «**الإنسانية**» سوى هذه الميول نفسها، ولا شيء سواها.

إن جميع المدارس الفكرية في العالم، سواء أكانت إلهية، أم مادية، أم شاكّة.. كل ما تقوله يتضمن ـ على كل حال ـ أموراً لا حيوانية تختص بالإنسان. وهذه الأمور هي التي سوف نطرحها لنعرف إن كانت فطرية أم لا، وما النتائج التي نتوصل إليها في كلا حالتي فطريتها أو عدم فطريتها.

إن هذه الميول والنزعات، التي توصف أحياناً بالمقدسات، يمكن تصنيفها إلى خمسة أصناف أو مقولات، أو على الأقل فإن هذه المقولات الخمس هي التي نعرفها لحد الآن:

١ ـ مقولة طلب الحقيقة:

إن البحث عن الحقيقة هو ما يمكن أن نطلق عليه اسم (**المعرفة**) أو مقولة (**إدراك العالم الخارجي**).. إن هذا النزوع موجود في الإنسان، وهو النزوع إلى اكتشاف الحقائق كما هي، أو إدراكها على ما هي عليه. أي أن الإنسان يريد أن يتسلم المعلومات عن العالم وعن وجود الأشياء كما هي. ولقد جاء في إحدى دعوات الرسول الكريم قوله: «**اللّهُمَّ أَرِني الأَشْياءَ كَما هِيَ**».

والحقيقة، أن هذا هو ما يسمى بالحكمة والفلسفة، وما انصراف الإنسان إلى الفلسفة إلا استجابة لهذا الميل والنزوع إلى معرفة الحقيقة وإدراك حقائق الأشياء، حتى أننا نستطيع أن نطلق عليه اسم «**الحس الفلسفي** أو (**البحث عن الحقيقة**).

لابن سينا كلمة لا أحسب أن أحداً قد سبقه إليها. فعن هدف الفلسفة وغايتها يقول: «صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني» أي أن

يتلقى العالم العيني كما هو، ليصبح عالماً بذاته، العالم العقلي للعالم العيني الخارجي.

إن قضية البحث عن الحقيقة عند الفلاسفة هي الكمال النظري ذاته، والإنسان يبحث، بفطرته، عن كماله النظري، أي أن يدرك حقائق العالم. وهذا موجود في الإنسان وملحوظ، ويسمى في علم النفس «**حس البحث عن الحقيقة**» أو «**حب الاستطلاع**» ويبحثونه على صعيد واسع.

ويقولون: إنه ملحوظ في الأطفال ابتداء من الثانية والنصف أو الثالثة من أعمارهم، فتكثر أسئلتهم عن كل شيء، إلا أن الأبوين الجاهلين عندما يريان إلحاح أطفالهما في السؤال وهم بهذا السن، يعتبران ذلك «**فضولاً**» وتطفلاً.. هذا خطأ. إن الطفل يسأل، وله الحق في أن يسأل، وحتى لو سأل سؤالاً لم يستطيعا الإجابة عليه، فينبغي ألا ينهراه، بل عليهما أن يجيباه على قدر الإمكان. كما أن الطفل قد يقوم بكثير من الأعمال التي يعنفونه عليها، كأن يلمس كل شيء تصل إليه يده، فيقولون عنه: إنه مؤذ. أهو مؤذ حقاً؟ أليس دافعه للقيام بذلك هو حب الاستطلاع؟ إنه يريد أن يحرك هذا الشيء ليعرف ما سيحدث. نحن، بالطبع، نعرف ما سيحدث، لأننا جربنا ذلك من قبل، ولكن الطفل لا يعرف، لأنه لم يجرب بعد، فيريد أن يجرب.

ثمة حكاية طريفة تحكى عن أبي ريحان البيروني بهذا الخصوص: كان للبيروني جار فقيه، جاء يوماً لعيادة البيروني في مرض ألمّ به، فرآه مسجىً في فراشه وقد استقبل القبلة، وهو في حالة احتضار. ولكن البيروني ـ وهو في هذه الحالة ـ سأل الفقيه سؤالاً في الفقه، فعجب الرجل وقال له: ما هذا وقت سؤال. فقال البيروني: أعلم أنني موشك على الموت، ولكني أسألك أيهما أفضل، أن أموت وأنا عارف بجواب سؤالي أو أن أموت وأنا لا أعرفه؟ فقال الفقيه: أن تموت وأنت عارف أفضل. فقال: إذن أجبني على سؤالي. فأجابه. ويقول الفقيه: إنه لم يكد يصل بيته حتى تعالى العويل والصراخ من بيت البيروني.

هذا، إذن، إحساس كامن في البشر. والذين أبقوا هذا الإحساس حياً في أنفسهم من العلماء وتعهدوه، بلغوا مرحلة أصبح فيها طعم اكتشاف حقيقة ألذ عندهم من أي شيء آخر.

هنالك حكاية أخرى تروى عن السيد محمد باقر الذي كان من أهالي أصفهان، وهي حكاية رويت منذ القديم، يقال أن المرحوم الحاج سيد محمد باقر في ليلة زفافه عندما رأى النسوة ما زلن يملأن غرفة العروس، دخل غرفة مجاورة خالية وقال في نفسه: هذه فرصة طيبة للمطالعة، وتناول كتاباً وراح يقرأ فيه. وبعد خروج النسوة، ظلت العروس تنتظر قدوم السيد، فلم يأت. وفجأة تنبه إلى أن الصبح قد انبلج. لقد استغرق السيد في المطالعة استغراقاً نسي معه عروسه ليلة زفافه.

وتحكى عن (باستور) قصة مماثلة ليلة زفافه، حيث انتهز فرصة نصف ساعة من الفراغ ودخل إلى مختبره، ولم ينتبه للوقت حتى أصبح عليه الصباح.

هذا موجود في البشر، قليلاً أو كثيراً، وهو كسائر الأحاسيس ضعفاً وقوة، كما أنه ينمو بمقدار ما يتعهده المرء ويربيه. والناس يرجحون الإنسان العالم على الإنسان غير العالم.

وثمة كلمة تروى عن (جون ستيوارت مل) الفيلسوف الإنكليزي المعروف، أنه قال ما معناه: العالم الفقير خير من الجاهل الغني. أي أنه يرجح العلم مع الفقر على الغنى مع الجهل.

كل هذا الكلام يشير إلى أهمية الوصول إلى الحقيقة عند الإنسان، ومعنى الحقيقة في الحرية والوعي، والوصول إلى العالم وإدراكه.

٢ ـ مقولة الأخلاق:

إن النزوع الآخر الكامن في الإنسان هو التمسك بالأخلاق، وهذا من مقولة **(الفضيلة)**، وهو ما نطلق عليه في علاقاتنا اسم **(حسن الأخلاق)**. إن الإنسان يميل إلى أشياء كثيرة لما فيها من منافع مادية له، كالرغبة في المال،

لأن المال ينفع الإنسان في قضاء احتياجاته المادية، وهذه الرغبة في المال هي التمحور على الذات، أي الميل إلى ما يحفظ حياته. وبالطبع، إن مجرد نزوع الكائن الحي إلى المحافظة على حياته، يعتبر أمراً غامضاً بذاته، ولكن ليس هنا مجال لبحثه.

وعليه فإن للإنسان تعلقاً بأمور لا من حيث كونها نافعة، بل من حيث كونها فضيلة وخيراً، أي الخير الروحي. فالمنفعة خير مادي، والفضيلة خير روحي. والإنسان يحب الصدق لأنه صدق، ويكره الكذب لأنه يعارض الصدق. فالتعلق بالصدق والأمانة والتقوى والنقاء وغيرها تعلق بالفضيلة، وهو على نوعين: فردي واجتماعي. فالفردي، كالتعلق بالنظم والانضباط، وبالسيطرة على النفس، وبالشجاعة التي تعني قوة القلب، لا قوة العضلات. والاجتماعي، مثل الرغبة في التعاون، ومساعدة الآخرين، والعمل الجماعي، والإحسان والتضحية في سبيل الآخرين حتى التضحية بالنفس والإيثار.

٣ ـ مقولة الجمال:

الإنسان ينزع إلى الجمال نزوعاً مطلقاً، سواء كان الجمال في الخَلْق أم في الخُلق، وما من أحد يخلو من الإحساس بحب الجمال. فالمرء يسعى حتى فيما يلبس إلى أن يكون جميل المظهر بقدر إمكانه.. إن الجمال ـ في الواقع ـ مطلوب لذاته.. إنك تشيد العمارة لتقيك من الحر والبرد، ومع ذلك فإنك تلبس هدفك ذاك بلبوس من الجمال والفن الجميل. والإنسان يحب الجمال في الطبيعة، فحيثما يرى ماء رائقاً، أو حوضاً للسباحة، أو بحراً، يحس باللذة والانتعاش.

وكذلك الأمر في الفن، الذي يعني خَلق الجمال، كالخط الذي يعد من الفنون القديمة جداً، فللخطّ الجميل قيمة كبيرة عند الإنسان. فالقرآن الذي رسم بخط جميل جداً قد تراه عشر مرات، ثم تود لو تتملاه مرة أخرى.. كان أبي رضوان الله عليه جميل الخط، وكان تعلقه برسم الخطوط كبيراً، كان

يقول: عندما كان يحصل في يدي ـ أحياناً ـ قرآن ذو خط جميل، ما كنت أستطيع قراءته، لأني كنت أظل مبهوتاً من جمال خطه.

من نماذج الخطوط الجميلة تلك الكتيبة على إيوان (بايسنقر) التي لا نظير لها. إن واحداً من وجوه آية وجود القرآن نفسه هو مقولة الجمال هذه، إذ أن جمال فصاحته وبلاغته من أهم عوامل عالميته.

٤ ـ مقولة الخلق والإبداع:

إن في الإنسان نزوعاً إلى إيجاد ما ليس موجوداً وخلقه. صحيح أن البشر أخذ يصنع ويبدع ويخلق لسد حاجاته، ولكن مثلما كان العلم وسيلة للحياة ووسيلة للعلم لذاته، كذلك كان الخلق والإبداع. فأنت لا بد قد لاحظت مدى الفرحة التي تصيب الطفل إذا استطاع أن يبتكر شيئاً أو يبتدعه، فيحس عندئذٍ بشخصيته.. إن هذا الخلق والإبداع يمكن أن يظهر بمظاهر مختلفة، كالتخطيط الاجتماعي، وإدارة الدولة، وبناء المدن، وبرامج التخطيط، وطرق التدريس والتعليم، وفي الكتب (كثير من الكتب التقليدي. ومن المعروف قولهم: إنهم يستنسخون الكتب المطبوعة، ثم يطبعونها مرة ثانية) إلا أن في بعض الكتب إبداعاً وخلقاً.

إذن، فهذا النزوع موجود في كل شخص، وكل شخص يحب أن يكون مبدعاً مبتكراً. والأرفع من ذلك أن يضع شخص نظرية ويثبتها بالبرهان، فيتقبلها الآخرون ويكونون من أتباعه، فهذا ضرب من الخلق والإبداع. من ذلك مثلاً ذاك الذي وضع نظرية الحركة الجوهرية وأيدها بالبرهان.

لا شك أنك تلاحظ أن مقولتين أو ثلاثاً تتدخل لتبتدع شيئاً واحداً. خذ الشعر مثلاً، فقد تدخلت فيه مقولتان. فالشاعر بنظمه الشعر قد خلق وأبدع، أوجد جديداً لم يكن، فأرضى في نفسه مقولة الخلق والإبداع. وهو في الوقت نفسه قد خلق شيئاً جميلاً، فأرضى بذلك في نفسه مقولة الجمال. وقد يمكن أن تضاف إلى ذلك مقولة البحث عن الحقيقة مثلاً.

٥ ـ مقولة العشق والعبادة:

إننا نطلق على المقولة الخامسة اسم مقولة العشق أو مقولة العبادة سبق وقلنا ـ في بداية الكلام ـ أن ليس في العالم كائن أحوج إلى التفسير والتأويل من الإنسان، إذ أن في الإنسان أموراً ليست موجودة في غيره، ويشتمل على تعقيدات لا يسهل تفسيرها. ولهذا سمي الإنسان بالعالم الصغير. أي أنه عالم قائم بذاته. بل إن بعض العرفاء لا يرتضون وصفه بالعالم الصغير، بل يقولون: إنه العالم الكبير:

أتحسب أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

ويعتبرون العالم الخارجي هو العالم الصغير. وعليه، فإن في الإنسان أسراراً ما زالت تحتاج إلى التفسير، وإن هذه البساطة التي ينظرون بها إلى الإنسان خطأ.

قلنا: إن المقولة الخامسة هي العشق والعبادة، وهي مقولة قد تحتاج إلى الكثير من الشرح والتفسير. تظهر على الإنسان حالة نطلق عليها اسم العشق. والعشق حالة أرفع من الحب. فالحب في مراتبه العادية موجود في كل إنسان، وله أنواع مختلفة. كالحب أو المحبة بين صديقين، أو بين المريد والمراد، أو الحب المألوف بين الزوجين، وكذلك الحب المتبادل بين الوالدين والأبناء. أما العشق فشيء آخر. يقال: إنه اسم نبات يلتف على النباتات الأخرى ويحتضنها وكأنه يتملكها. والعشق حالة كهذه، وقد تصل بالإنسان إلى إخراجه عن حالته الطبيعية ـ بخلاف الحب العادي ـ فيحرمه الطعام والمنام، ويحصر اهتمامه بتلك النقطة التي هي بؤرة عواطفه، وهي المعشوق، فتحصل عنده حالة من التوحد، فلا يرى إلا شيئاً واحداً بحيث أنه يتحد به ويصبح معه شيئاً واحداً.

إن حالة كهذه غير ملحوظة في الحيوان. إذ في الحيوانات لا تزيد الحالة عما بين أفراد الإنسان من علائق المحبة، ومن ارتباط بين الزوجين، وما يمكن أن يكون هناك من غيرة قد تحصل بين الحيوانات قليلاً أو كثيراً. أما حالة العشق هذه فيختص بها الإنسان.

أما عن ماهية العشق وأصله، فمما تتناوله الفلسفة في مواضيع بحوثها. ولابن سينا رسالة في العشق، وثمة رسالة خاصة بالعشق في (أسفار) (الملاصدرا)، في باب الإلهيات تتجاوز صفحاتها الثلاثين. والعشق يدخل أيضاً في مباحث علم النفس المعاصر، وفي التحليل النفسي.

المهم هنا: هل العشق نوع واحد أم أنواع؟.

بعض النظريات تقول: إن العشق نوع واحد لا أكثر. وهو العشق الجنسي، أي أن له أصلاً عضوياً فيزيولوجياً ولا شيء غير ذلك، وأن كل أنواع العشق التي ظهرت في العالم، وما كان لها من آثار ونتائج، وكذلك العشق الرومانسي وروايات الحب الأدبية الشهيرة في عالم الأدب، لا تعدو أن تكون عشقاً جنسياً.

ويرى آخرون أن هذا العشق بين الإنسان والإنسان على نوعين، فـ«ابن سينا»، و«الخواجه نصير الدين الطوسي» و«الملاصدرا» يرون العشق عشقين:

فبعضه عشق جنسي، ويعتبرونه عشقاً مجازياً، وليس حقيقياً.

وبعضه عشق روحي أو نفساني.

والعشق الجنسي، بما أنه غريزي، فإنه ينتهي بإشباع تلك الغريزة لأن تلك هي غايته. فإذا كانت بدايته ناشئة من الإفرازات الداخلية، فبإشباعه ينتهي الأمر. فتلك تكون بدايته، وهذه تكون نهايته.

ولكن هؤلاء يقولون: إن العشق قد يصل إلى ما فوق هذا الكلام، حتى يعبر (الخواجه نصير الدين الطوسي) عن ذلك بقوله إنه **«مشاكلة بين النفوس»**.. إنهم يزعمون أن في روح الإنسان بذرة للعشق الروحاني والنفساني، وهي التي تحركه، وإن معشوق الإنسان الحقيقي هي (حقيقة ما وراطبيعية) تتحد معها روح الإنسان بعد أن تصل إليها وتكتشفها. والواقع أن المعشوق الحقيقي كائن في داخل الإنسان.

هناك بهذا الخصوص حكايات تنقل، فيقولون: إن العشق يصل حداً يصبح معه خيال المعشوق أغلى عند العاشق من المعشوق نفسه، وذلك لأن

المعشوق ليس سوى المحرك والدافع، وأن العاشق إنما يبحث في باطنه عن حقيقة أخرى، فهو يسعد بصورة المعشوق التي تراها في روحه.

حتى أن الفلاسفة يذكرون في كتبهم حكاية مجنون ليلى، وأن مجنوناً بعد أن قال ما قال من الشعر في ليلى متغزلاً بها ونائحاً على فراقها، وراح يهيم في البراري، وقفت ليلى على رأسه يوماً وهو نائم في الصحراء، ونادته عدة مرات، فرفع المجنون رأسه وسألها من تكون، فقالت: «أنا، أنا ليلى جئت لأراك». وقد حسبت في نفسها أن مجنوناً سوف يطير بها فرحاً ويهب للقائها واحتضانها بعد أن ذاب وجداً فيها وفي البعد عنها، وإذا به يقول لها: «**اذهبي، لي غنى عنك بعشقك!**».

ومثل هذا قرأناه عن حال شاعر معروف في زماننا، وهو الشاعر (شهريار). فقد كان هذا طالباً في كلية الطب ويسكن في دار بطهران، فيقع في غرام ابنة صاحب الدار إلى حد الهيام، ولكن صاحب الدار يجد لابنته زوجاً أجمل وأغنى ويحرمه منها. فيجن هذا جنون مجنون، وينفض يده من كل شيء، من العمل ومن الدرس، ولا يعود يشغله غير هذا الشاغل، وتمضي السنون، وتشاء المصادفات أن يلتقي بها مع زوجها يوماً من الأيام، فيقول لها: إنني لم تعد لي بك حاجة، فحتى لو تطلقت من زوجك فلا أريدك. وأخذ ينظم الشعر، وله بعد ذاك اللقاء شعر يقول فيه: لست أدري كيف تعودت على عشقها مع أني لم أعد أهتم بالمعشوقة ذاتها؟!.

وسوف أذكر لكم شيئاً عن الأدب العرفاني الصوفي في الإسلام لتتعرفوا عليه، وهو موضوع جدير حقاً بالبحث والتحليل.. يستشهد (الملاصدرا)، في هذا الخصوص بأبيات من الشعر لعلها للشاعر (محي الدين بن عربي)، لأنه لم يذكر الشاعر. فيشير إلى عشق روحاني، لا جسماني، حيث يقول:

أعانقها والنفس بعد مشوقة ... إليها وهل بعد العناق تداني؟

أقبل فاها كي تزول حرارتي ... فيزداد ما ألفي من الهيجان

فإن فؤادي ليس يروى غليله ... سوى أن أرى الروحين يتحدان

إذن فتلك هي نظرية تقسم العشق قسمين: جسماني وروحاني، أي أنه يؤمن بعشق يختلف من حيث المبدأ عن العشق الجسماني (إذ أن له جذراً في الروح والفطرة والإنسانية) وكذلك من حيث الغاية.

إننا لسنا الآن بصدد الدخول في بحث فلسفي استدلالي لإثبات وجود هذا النوع من العشق، إلا أننا سنذكر البسيط منه.

من المسلم به أن البشر يمجد العشق، أي أنه يعتبره أمراً خليقاً بالتمجيد، مع أن ما يتعلق منه بالشهوة لا يكون كذلك.

إن الإنسان يميل إلى الطعام، وهذا ميل طبيعي فيه، إلا أن هذا الميل، من حيث كونه طبيعياً، لم ينظر إليه الإنسان نظرة تقديس يوماً من الأيام. والحب ـ بمقدار ما يتعلق منه بالشهوة ـ غير جدير بالتمجيد. إن جانباً كبيراً من الأدب في العالم يدور حول تقديس العشق، وهو أمر يثير اهتمام البحوث النفسية، فكيف؟ والعجيب أن الإنسان يفتخر بأنه يضحي بكل شيء في سبيل معشوقته.. حتى بنفسه، ويعتبر العظمة والجلال في أن لا يملك شيئاً أمام المعشوق، وأن المعشوق كل شيء. وبعبارة أخرى: فناء العاشق في المعشوق.

وهذا أشبه بما قلناه في موضوع الأخلاق بأنه لا يتفق مع المنطق النفعي، ولكنه فضيلة من الفضائل، كالإيثار. فالإنسان ـ أخلاقياً ـ يقدس الجود والإحسان والإيثار والتضحية، ويراها فضائل عظيمة. هنا يكون الفرق بين ما هو شهواني وغير شهواني، فحيثما تكون القضية قضية حب بين اثنين وقضية شهوة، يكون الهدف مصاحبة المعشوقة وإشباع الحب بالوصال. ولكن في العشق لا وجود لقضية الوصال والمصاحبة، أي أنه لا يأتلف ومبدأ التمحور الذاتي. ولهذا فإن هذا الموضوع جدير بالكثير من التعمق والتحليل لمعرفة هذه الحالة التي تطرأ على الإنسان، ومن أين تنبع، وكيف تحمل المرء على الاستسلام المحض، بحيث لا يبقى من ذاتيته شيء أبداً، حتى جاء في الشعر الفارسي على لسان مولوي ما ترجمته:

العشق قهار، وأنا مقهور بالعشق فأضأت كالقمر من نور العشق

إن العشق يصل بالإنسان إلى حد أنه يريد أن يجعل من معشوقه إلٰهاً ومن نفسه عبداً له، فيراه هو الوجود، الوجود المطلق، ويرى نفسه العدم. فما هذه المقولة؟ وما منشؤها؟ وما حقيقتها؟.

قلنا: إن هناك نظرية تقول: إن للعشق ـ بكل ضروبه ـ جذوره الجنسية. وثمة نظرية أخرى يؤيدها فلاسفتنا، وهي القول بوجود نوعين من العشق: الجسمي والروحي. ونظرية ثالثة تريد أن تجمع بين النظريتين السابقتين.

وهناك نظرية (فرويد) عالم النفس المعروف الذي يرى أن أصل كل شيء ـ بما فيه الحب ـ هو الجنس.. إنه يعتقد أن العلم، والصداقة، والخير، والفضيلة، والعبادة، والعشق وكل شيء أخر ينبعث من الجنس. إن نظريته هذه لم يعد أحد يتقبلها اليوم.

وقد ظهرت نظرية أخرى لاحظت أن في العشق جوانب لا تتفق مع الجوانب الجنسية، أي أنها ليست ناشئة عن غليان الإفرازات الجنسية، لأن الحالة الجنسية أشبه بالجوع، والجوع أمر طبيعي في الإنسان، فعندما يجوع الإنسان تفرز بعض الإفرازات، وهي لا تفرز عند الشبع. أما العشق فلا يخضع لهذه الطريقة. ولهذا قيل: إن العشق جنسي من حيث البداية، وغير جنسي من حيث الكيفية والمنتهى. أي أنه يبدأ بداية جنسية وحالة شهوانية، ولكنه يتبدل من تلك الحال ويتغير في نهاية الأمر إلى حالة روحانية.

في كتاب (لذائذ الفلسفة) يورد المؤلف ـ وهو (ويل دورانت) مؤرخ الفلسفة المعروف ـ بحثاً عن العشق، ويخص هذه النظرية بالتأييد، بعد أن يشير إلى نظرية (فرويد) ويفندها، قائلاً: كلا، الحقيقة هي أن الحب يغير مسيره واتجاهه وخصائصه، بل إنه يغير كيفيته أيضاً بحيث إنه يخرج عن الحالة الجنسية خروجاً كاملاً. ويخطىء نظرية (فرويد) من أساسها.

ويقول (وليام جيمز) في كتابه (الدين والنفس): «فكما أن فينا مجموعة من الميول التي ترتبط بالطبيعة، فإن فينا ـ أيضاً ـ ميولاً أخرى لا تتفق والحسابات المادية، بل تربطنا بما وراء الطبيعة».

نظرية منكري النوازع الفكرية

لنعد إلى أصل الموضوع. هذه المقولات الخمس التي ذكرناها، وهي: الحقيقة والعلم، والفن والجمال، والخير والفضيلة، والخلق والإبداع، والحب والعبادة. ترى كيف نفسرها؟. هناك ـ على وجه العموم ـ تفسيران يمكن تفسيرها بهما:

التفسير الأول هو القول بأنها تنبع جميعاً من الفطرة، أي أن الإنسان حقيقة مركبة من الجسم والروح، وأن في الروح حقيقة إلٰهية ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾. فالعناصر الطبيعية في الإنسان تميل به نحو الطبيعة وتربطه بها، والعناصر غير الطبيعية فيه تميل به نحو ما وراء الطبيعة وتربطه به.. إن الإنسان يطلب الحقيقة ويبحث عنها، وهذا من نوازع روحه. إن كل هذه النوازع: الخلق والإبداع والتفنن وعبادة المعشوق (التي هي في الواقع شعاع من عبادة المعشوق الحقيقي، ومعشوق الإنسان الحقيقي هو الباري تعالى. فكلما ظهر في الإنسان عشق روحاني، فإنه إحياء لذاك العشق الحقيقي لذات الله وقد ظهر بهذا المظهر). هذا هو التفسير الأول.

وأما التفسير الآخر ـ أو أية تفاسير أخرى ـ فلا يرى تلك الأمور من الحالات الفطرية. فإذا هي لم تكن كذلك، فلا بد من العثور لها على تفسيرات من خارج الإنسان. فإذا تناولنا أوضح مصاديق تلك النوازع، وهو حب العلم، ولماذا يحب الإنسان العلم ويقدسه؟ لرأيناهم يقولون: ليس بين الإنسان والحيوان في هذا المجال فرق. إن ما يقوم به الإنسان مبني على الغريزة، وإن

ما يريده مطلوب للإبقاء على حياته ويتعلق بمعيشته وحياته وغير ذلك من المسائل التي ترتبط بحياته المادية الطبيعية.

والإنسان ـ في مضمار حاجته إلى هذه الأمور المادية المعاشية ـ يحتاج إلى أمور أخرى. فهو مثلاً يحتاج إلى القانون. فما حاجته للقانون؟ يقولون: إن الإنسان مضطر للعيش في مجتمع، إذ أن مصالح الأفراد ومنافعهم تقتضيهم أن يعيش بعضهم مع بعض، فمعيشتهم الاجتماعية هذه توجب عليهم أن يوجدوا فيما بينهم الحدود والسدود لكي يعرف كل فرد ماله وما عليه، فيضعون القرارات والقوانين ويتعهدون بالتزامها. يقيمون العدل لأن مصالحهم تقتضي ذلك. عندما نرى ـ أنا وأنت ـ! أننا جميعاً محتاجون إلى هذه الحياة الاجتماعية، وأن هذه الحياة الاجتماعية لا تكون بغير التزام العدل، نضطر إلى أن نستسلم للعدالة، وذلك لأني أريد العدالة لكي لا تفرض أنت رأيك علي بالقوة، وتريد أنت العدالة لكي لا أفرض أنا رأيي عليك بالقوة. أما القول بأنني أريد العدالة لمجرد العدالة، فذاك ما لا معنى له.

أو أن البشر يرى أن العلم خير وسيلة للحصول على المعايش المادية، ومن هنا يكون تقديسه للعلم، ولولا ذلك لما كان للعلم ـ بحد ذاته ـ أية قداسة، ولا معنى للتعلم لمجرد التعليم، فما العلم إلا وسيلة من وسائل العيش، إلا أنه من أفضلها.

وأحياناً قد تضفى القداسة على أمور بغير مبرر، كأن ينال بعضهم علماً أكثر ومعرفة أوسع بالناس، فيخدعهم لكي يستغل نتائج عملهم، لذلك يسبغون على العلم قداسة ذاتية. وكذلك الأمر بشأن الفن والخلق والإبداع.

أما الحب والعبادة فلا معنى لهما أصلاً، لأنهما يخرجان الإنسان عن طوره إلى التغريب. فالقول بأن العاشق يصبح إنساناً آخر، ويظهر استعداده للفناء في سبيل معشوقه والتضحية بكل ما يملك في سبيله، لا ينطوي تحت أي منطق.

وهكذا نجد أن هؤلاء قد هدموا كل أساس لهذه المقولات، وأنكروا ـ

بطراز تفكيرهم هذا ـ كل قاعدة أخلاقية، ولم يجدوا بداً من أن يعتبروا القيم الأخلاقية مجرد افتراضات ابتدعها المستغِلون، فيقولون: ما الجود؟ ما الإحسان؟ ما الإيثار والتضحية؟ إنهم بالطبع لا يستطيعون تفسيرها. إلا أن بعض المذاهب كان لها من الشجاعة الأدبية ما حملها على أن تصل من معتقداتها إلى تلك النتائج التي يمكن أن توصلهم إليها. ولكنها لم تكن كلها هكذا.

من ذلك ـ مثلاً ـ أننا قلنا في بحث الأمور الفطرة: إن موجة الفلسفة الحسية قد اجتاحت أوروبا، فظهرت جماعة حسية وظلت كذلك متمسكة بمبادئها الحسية. قالوا: إننا لن نؤمن بما لا تدركه حواسنا، ولكننا لا ننكره. وظلوا على تمسكهم بهذين المبدأين:

الأول: إن ما لا نحس به لا ننفيه ولا نثبته. وهذا كلام معقول. يقولون: إننا نحس بهذا، فهو ـ إذن ـ موجود، ولكن الذي لا نحس به لا يمكن إنكاره لأن الحس لا يقول: إنه غير موجود.

الثاني: هو قولهم: إن كثيراً من الأمور يؤمن بوجودها الناس ويقبلون بها، ولكننا بعد البحث رأينا أنها ليست محسوسة، فلا نقبل بها، مثل مبدأ العِلّية. وقالوا: إن المحسوس هو أن تكون حوادث العالم متتالية ومتعاقبة وذات معيّة. أما القول بالعلية، كأن نقول: إن (أ) علة (ب) متصورين أنه لولا وجود (أ) لاستحال وجود (ب) فهو أمر يقول به العقل، ولكن لا يثبته الحس، ولذلك لا نقبله. هؤلاء حسيّون شجعان، لأنهم مؤمنون ـ أشد الإيمان ـ بحسيّة مذهبهم ويعتقدون به، فهم خليقون بالتكريم.

إلا أن هناك آخرون أرادوا أن يكونوا في المقدمات حسيّين، وفي الاستنتاج عقليين، ومنهم الماديون، فهم يتبعون الحسيين في باب المعرفة، ولكنهم في المسائل الفلسفية يتكلمون على غرار العقليين، أي أنهم يعتمدون مسائل لم يقل الحس بشأنها شيئاً.

كذلك الأمر في الاتجاهات. فالمذهب المادي الذي يرى الإنسان مادة

محضاً ينقسم إلى قسمين: فقسم هم الماديون الشجعان، وقسم هم الماديون المزيفون.

الماديون الشجعان هم الذين قالوا بلزوم مادية الروح من جميع الجهات وتمسكوا بقولهم، مثل (نيتشة) فهو فيلسوف مادي لا يعتقد بالروح وما أشبه ذلك، وقد توصل عن طريق فلسفته هذه إلى استنتاجات كثيرة.

يقول: إن ما نعرفه باسم الأخلاق اغسلوه عن أنفسكم كلياً، وإذا كان جميع أخلاقيي العالم حتى اليوم يقولون لكم: لا تتبعوا أهواء أنفسكم، فأنا أقول: بل اتبعوها، وإذا كان الأخلاقيون يقولون لكم: أعينوا الضعفاء، فأنا أقول: لا تعينوهم.

يقول (نيتشة): إن الكلام إثم. إذا رأيت أحداً يهوي إلى مقر بئر فالق فوق رأسه حجراً. إن الطريق الذي تسير فيه الطبيعة هو الطريق الصحيح. إن الضعيف محكوم عليه بالفناء. الرجل السامي هو (جنكيز خان) مثلاً. ما معنى الرحمة؟ إن الترحم والإيثار ضعف، فلا لزوم لهما. وهكذا نجد أنه يستنكر جميع القيم الإنسانية. ونحن إذا اعتبرنا الإنسان كائناً مادياً مئة بالمئة، فلا بد من إنكار تلك القيم، فهي وما يشبهها من العلائق الإنسانية أوهام لا أساس لها.

إن التمسك من جهة بمادية الإنسان، والقول من جهة أخرى بوجود قيم إنسانية، يعتبر تناقضاً ولا يمكن تفسيره. إن للقيم الإنسانية روابطها المباشرة بالفطرة. والفطرة يمكن تفسيرها بأن هناك في الإنسان حقيقة إنسانية مقدسة فيها نزوع نحو الله تعالى.

ثمة حديث مروي عند السنّة والشيعة، وقد ورد في الكافي وهو أن الله تعالى خلق الملائكة وركب فيهم العقل، وخلق البهائم وركب فيها الشهوة، وخلق الإنسان وركب فيه العقل والشهوة.

إن هذا التركيب الملائكي ـ الحيواني يخلق في الإنسان اتجاهين ونزعتين: اتجاه نحو الأعلى، واتجاه نحو الأسفل. . نزعة سماوية، ونزعة

أرضية. ولقد وهب الله الإنسان عقلاً وإرادة وتركه في مفترق طريقين: ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ۝٣﴾.

فله مطلق الحرية في اختيار أي منهما. إن التضاد في التاريخ ينبع من هذا التضاد الخلقي في الإنسان. أي إن الذين تقدموا باتجاه عقلائي سماوي فهم أهل الحق وجند الله، والذين سقطوا في طريق الحيوانية الأرضية فهم الذين يتصفون بالحيوانية والصنعة. إن الحروب التي وقعت في التاريخ ليست كلها حروب منافع ومصالح وطبقات. لا شك أن طبقة المحرومين أشد نضالاً لأن ذلك يرضي نزعتهم في البحث عن الحق من جهة، ويوصلهم إلى نيل حقوقهم من جهة أخرى.. وعليه، فإن ما يسمى في الإنسان باسم الإنسانية ناشىء من جانبه المعنوي الروحي الملكوتي، بخلاف ميوله المادية. وهو لا بد له من اختيار أحد الطريقين.

وبهذا الخصوص ثمة قصة طريفة يقصها مولوي فيقول: لقد خلق الإنسان نصف سماوي ونصف أرضي، ولذلك فهو دائماً في تنازع وتقلب، فمرة إلى الأعلى ومرة إلى الأسفل. ثم يذكر حكاية عن مجنون ليلى العامرية، فيقول: امتطى مجنون يوماً ناقة ـ أم ولد ـ قاصداً دار معشوقته. وعندما بعد قليلاً عن المدينة استغرقته أخيلة محبوبته، وغفل عن الناقة ومسيرها، واسترخت يده بالزمام فتركه على غاربها. وإذا أحست الناقة أن صاحبها غافل عنها، عادت أدراجها إلى حيث وليدها الذي اشتاقت إليه. وانتبه مجنون فجأة ليجد نفسه على باب داره، بدلاً من أن يكون على باب دار حبيبته، فلوى عنان الناقة مرة أخرى في طريق حبيبته، ولكنه ما إن سار قليلاً حتى حصل له ما حصل من قبل، وتكرر هذا مرات:

هوى ناقتي خلفي وقدامي الهوى   وإني وإياها لمختلفان

المقصود هو أن جميع المقولات والخصائص الإنسانية قابلة للتفسير، غير أن الماديين لم يستطيعوا تفسيرها وفق مدرستهم. وهناك تفسير واحد يقول به الوجوديون. فهم مع اعتبارهم الإنسان مادياً حاولوا تفسير القيم الإنسانية بشكل ما.

الفصل الثاني:

جذور القيم الإنسانية

١ ـ ثبات جذور القيم الإنسانية:

هناك سؤال مطروح لا بد من الإجابة عليه، ولا بد من البحث فيه قليلاً.

لقد قلنا: إن المذهب الماركسي يرى تناقضاً بين الفلسفة المادية والقول بالقيم الإنسانية، فيستنتجون من ذلك أننا لا نرى الإنسان ثابتاً على حال، لذلك فلا بد أن لا تكون القيم الإنسانية ثابتة أيضاً. ولما كان النظام الاجتماعي يرى الإنسان متكاملاً، فإن له ـ ولا شك ـ قيمة أخلاقية خاصة في كل دور من أدواره يعتمدها في حياته. فالقيم الأخلاقية في مرحلة الإقطاع تختلف عن القيم الأخلاقية في المجتمع الشيوعي. ولكن طبقة البروليتاريا لا تستطيع أن تتحدث عن مجموعة من القيم الأخلاقية الشيوعية إلا في مرحلة معينة من تاريخها، إذن ليس ثمة تناقض، وقبول القيم الأخلاقية المتغيرة، لا يستلزم قبول الفطرة وما ليس بمادة.

هذه مسألة جيدة يجب أن نواصل البحث فيها.

أول: الكلام هو أن الإنسان كائن متحول غير ثابت، وعلى ذلك فإن القيمة الإنسانية متحولة وغير ثابتة أيضاً. أي بما أن الإنسان متغير فلا يمكن أن

تكون لدينا قيم ثابتة. هذا موضوع، والموضوع الآخر هو أن هذه القيم متغيرة ومتكاملة.

أما السؤال عن معيار التكامل فإنه موضوع منفصل يتطلب البحث.

أما الموضوع الأول، فقد اشتبك فيه أمران ينبغي الفصل بينهما:

الأول: هو القول بأن القيم الإنسانية متغيرة وغير ثابتة، وهو يتعلق بنسبيّة الأخلاق، ويستلزم معرفة ما إذا كان صحيحاً أم لا، أي، هل صحيح أن القيم الإنسانية متغيرة؟ فالحقيقة، مثلاً، وهي من القيم الإنسانية، هل هي متغيرة؟ أي هل تغير معنى الحقيقة باختلاف الأدوار التي مرت على الإنسان، من الاشتراكية الأولى، والإقطاع، والرأسمالية، إلى الشيوعية؟.

الثاني: إذا كانت القيم متغيرة، فهل يعني هذا أن القيم في وقت ما صحيحة وتعتبر قيماً، وهي في وقت آخر غير صحيحة وتعتبر ضد القيم ومحكوم عليها بالفناء؟.

خذوا الأخلاق الإقطاعية. هل نستطيع قبول تلك الأخلاق التي كانت تختص بالمرحلة الإقطاعية وتأييدها؟ ولكن يجب أن نعرف ما هي القيم الأخلاقية التي كانت المرحلة الإقطاعية تعترف بها. هل تشبه أخلاقياتهم أخلاقيات الضحاك الذي قتل يوماً أحد الشبان ليغذي بدمه الثعبانين على كتفيه، أم لا؟ هناك مجموعة من المبادىء الأخلاقية ثابتة، فإن أفعال فرعون ـ مثلاً ـ كانت مدانة حتى في زمانه، ولا يمكن القول بأنها كانت صحيحة لأنها تتعلق بذلك الزمان.

هل يصح قولنا: إننا في زمان مختلف، فلا يجوز لنا أن نحمّل قيمنا على زمان فرعون وموسى، لأن فرعون يعود إلى زمان غير زماننا، وأن ما كانوا يعتبرونه من الأخلاق في زمانهم لا بد أن يكون صحيحاً؟.

الثالث: إذا صح ما سبق، فإن القيم الطبقية يجب أن تكون صحيحة أيضاً، أي إن الماركسية لا تستطيع أن تقبل بالقيم الإنسانية، أي القيم التي يمكن أن تكون قيماً لجميع الناس. ففي زماننا هذا الذي يضم طبقات مختلفة

إقطاعية ورأسمالية وشيوعية علينا أن نقول: إن لكل طبقة قيماً خاصة بها وصالحة لها.

وعليه، فإنك لا تستطيع أن تفرض عليّ قيمك لأن ظروفك تختلف عن ظروفي، ولو كنت في ظروفي نفسها لتقبلت قيمي نفسها أيضاً، لذلك ليس لك عليّ شيء، ولا لي عليك شيء. ليس للشيوعي أن يدين قيم الرأسمالي، ولا للرأسمالي أن يدين قيم الشيوعي. أي لا يمكن أن تكون هناك قيم إنسانية مشتركة. وعليه، فإن القيم الأخلاقية لا ترتبط بالظروف الزمانية فحسب، بل ترتبط بالخصائص الطبقية أيضاً.

إلا أن هدفنا هو القول بأن للإنسان ـ من حيث كونه إنساناً ـ مجموعة من القيم الأخلاقية كانت صادقة في مراحله البدائية، مثلما هي صادقة في مرحلته الصناعية المتقدمة في عصرنا الحاضر.

من الطريف أن أذكر لكم أنني قرأت قبل بضع ليال في صحيفة (كيهان) مقابلة أجرتها الصحيفة مع الدكتور (هشترودي) ـ ولهذا الإنسان أحياناً أقوال تبدو عجيبة ـ تحت عنوان «الإنسان الأرضي يظهر في صورة كائن كوني» يكرر فيها أقوالاً له بهذا الخصوص، من ذلك أن أهرامات مصر لم يبنها إنسان الأرض، بل جاء آخرون من كواكب أخرى أكثر تقدماً منا فبنوها، إذ لا يمكن أن يكون ناس هذه الأرض هم الذين بنوها.

هذا الإنسان قد ابتدع لنفسه خُلقاً جديداً، ويريد أن يدين العلم والتمدن المعاصر بحجة إنهما يضران الإنسان. يقول: ما من حكم مطلق أبداً، فكل الأحكام نسبيّة. ثم يقول: لعلهم قالوا لكم: إن القواعد الرياضية مطلقة. كلا، فحتى القواعد الرياضية ليست مطلقة! ويضيف مندوب الصحيفة قائلاً: إن البروفسور (هشترودي)، الرياضي الإيراني العجوز، يريد بمنطقه هذا عن عدم وجود حكم مطلق، أن يحارب الظلم والقسوة. إنه يدعو الناس إلى الخروج من التعاسة واختلاف الملل، والإنضواء تحت لواء المحبة، وأن يرى الناس جميعاً أنهم إخوة وأخوات بعضهم لبعض. . حسن، هذا الذي يحكم بأن ليس

هناك حكم مطلق، فهل حكمه هذا مطلق أم نسبي؟ فمرة نقول: ما من حكم مطلق إلا هذا الحكم بأن ليس هناك حكم مطلق، وعندئذٍ يكون هذا حكماً مطلقاً ويكون استثناء، لماذا؟ إذا كانت كل الأحكام نسبيّة، فلماذا يكون هذا الحكم وحده مطلقاً بصورة استثنائية؟.

يقول أهل المنطق: ثمة قضايا يستحيل أن تكون صادقة على وجه العموم، ولا بد من استثناء. كأن يقول أحد: كل أقوالي كذب، بما فيها قولي هذا! فإذا كان قولي هذا كذباً، فيجب أن لا تكون كل أقوالي كاذبة، وإلا ما كان قولي هذا كذباً. وعليه، فإن من الأحكام التي لا يمكن أن تكون مطلقة هو هذا الحكم نفسه لأنه إذا صدق الإطلاق فيجب أن يشمل هذا الحكم أيضاً، فإذا شمله لم يكن مطلقاً، فإذا لم يكن مطلقاً فيمكن القول بوجود أحكام مطلقة.

يقول الصحفي أيضاً: إنه يدعو الناس إلى المحبة، وإلى أن يعتبر الناس بعضهم لبعض إخواناً. علينا أن نسأل البروفسور: إن طلبك من الناس أن يكونوا إخواناً، هل هو حكم أخلاقي مطلق أم نسبيّ؟ هل يختص بزمان معين أم بكل الأزمنة؟ وهل يصدق في كل الأمكنة، وفي كل الظروف، وفي كل الناس، أم يصدق في بعض دون بعض؟.

ثم يقول: إن استاذ جامعة طهران يتعذب من جراء التقدم العلمي والتقني واستخدامه لخدمة الظلم وقتل الناس. يقول: إن أحكام القرون الوسطى التي لا تتغير قد تحطمت منذ قرون وفقدت اعتبارها، وظهرت بمكانها أحكام جديدة ليست مطلقة بالمرة. فلسفة (سقراط) العالية، وأخلاق (كانت) الرفيعة، بما كان لها من صولات وجولات، يعبرون عنها اليوم بأنها رياء وكذب وأنانية وإثبات وجود.

لقد دحض (آنشتاين) مقولة الزمان، والمكان المطلقين، ومن جهة أخرى اضمحلت القيم الأخلاقية التي بناها (فرويد) على الجنس باعتبارها موهبة إلهية. واليوم بعد أن أصبحت جميع الأحكام نسبيّة، ينبغي علينا أن لا نقتتل لمجرد أن فلاناً لا يتقبل الرأي الذي أتقبله أنا. إن الحكم الذي نتقبله حكم

مطلق بالنسبة لنا، وقد لا يكون كذلك بالنسبة لغيرنا. إذا لم تكن القوانين الرياضية مطلقة، وكل شيء نسبيّ، فكيف يجوز لبعضهم أن يقتلوا إخوة لهم باسم الحكم المطلق، مستفيدين في ذلك من التكنولوجيا والتقدم العلمي؟ وما هذه الحروب إلا بقايا القرون الوسطى، فالناس في القرون الوسطى كانوا يرون أحكامهم مطلقة، وقد كان أتباع المذهب الفلاني ـ مثلاً ـ يرون أن قولهم هو الحق المطلق، وقول الطرف الآخر هو الباطل المطلق، وبالعكس، الأمر الذي كان يؤدي إلى الاقتتال. ولكننا إذا أدركنا أن ليس ثمة شيء مطلق، وإذا قلنا: إن كلامنا هو الحق، وإذا كان حقاً فعلاً فليس حقاً مطلقاً، وإذا قلنا: إن كلام الآخر باطل، وإذا كان باطلاً فعلاً فليس باطلاً مطلقاً، أي أن كل طرف هو حق نسبيّ وباطل نسبيّ، فما الذي يمنع من أن نكون إخوة؟.

هذه هي خلاصة مقولة البروفسور، ثم يقول: إن فلسفة (سقراط) العالية وأخلاق (كانت) الرفيعة، بما كان لها من صولات وجولات، يعبرون عنها اليوم بأنها رياء وكذب وأنانية وإثبات وجود.

لا بد أن نقول لهذا الرجل: إنك بنفسك قد أدنت الرياء وحكمت على الكذب وحب الذات والأنانية. أفرض أن هذا الكلام صحيح، وأن فلسفة (سقراط) رياء وأنانية وحب الذات، وضد الأخلاق.. فهل علينا أن نقبلها هكذا كشيء مطلق أم نسبيّ؟ فإذا كانت نسبيّاً ضد الأخلاق، فإن أخلاق (سقراط) حق نسبيّ أيضاً، ولكنها ليست منكورة. وأنت عندما تؤيدها، هل تريد أن تقول: إنها قد نسخت بصورة مطلقة لكونها في باطنها كذلك، فأنت إذن قد تقبلت هذا بصورة مطلقة. لا يمكن أن يعتقد الإنسان بالقيم الأخلاقية ويعتبرها في الوقت نفسه متغيرة ونسبيّة.

سوف نبحث هذا الموضوع مرة أخرى. والقصد هو أن القيم الأخلاقية ثابتة، من حيث أصولها في الأقل. فثمة أصول للأخلاق وفروع، والفروع الأخلاقية ليست هي الأصول الأخلاقية. والقيم الأخلاقية ولا بد أن تكون أصولها أخلاقاً ثابتة ومطلقة، فإذا ما جردناها من الثبات والإطلاق نكون قد جردناها من صفتها الأخلاقية، وأدخلناها في الآداب، وتكون عندئذٍ مجموعة

من القواعد الاعتبارية، كالقوانين[١]، ولا تكون شيئاً مقدساً هو الفضيلة والخير فعلاً، ولا يعود اسمها يقترن بالقيم والمقدسات الإنسانية، فتسقط في وقت ما عن قدسيتها، وهي في نظر بعضهم مقدسة ـ حقاً ـ وحقائق، وهي ليست كذلك عند بعض آخر..

كلا، ليس الأمر هكذا. ولذلك لم يستطع البشر أن يقول عن بعض المسائل: إنها موجودة في زمان ما، وغير موجودة في زمان آخر.. كيف يمكن اعتبار الصدق، وحب الخير، والأمانة، والشجاعة، والاستقامة، والإيثار، والتضحية، قيماً معنوية نسبيّة ومحدودة؟ وكيف يمكن أن تكون مرتبطة بزمان معين، فإن ذهب ذلك الزمان ذهبت هذه القيم معه؟.

إلا أن هناك فروعاً استنتاجية، كأن ندين السرقة.. فما معنى السرقة الحقيقي؟.

السرقة تعني أن يأتي شخص ويستولي على حق شخص آخر خفية. أما إذا استولى عليه علانية فإنه يكون قد ظلمه. هذه حقيقة ثابتة، ولكن المجتمعات تربطها بقوانينها. وهذا يعني أن للمجتمعات حقوقاً موضوعة غير الحقوق الطبيعية (هناك حقوق طبيعية وأصيلة تستند الحقوق الموضوعة عليها) وهناك حقوق توضع في بعض المجتمعات تكون هي بحد ذاتها ظلماً، ثم يأتون بعد ذلك فيطبقون حكم السرقة على تلك الحقوق، ثم يقولون: إن القانون يعتبر هذا من حق هذا الشخص، فإذا أنت سلبت هذا الرجل حقه القانوني تكون قد سرقته (طبعاً الحق الذي يقول به القانون الوضعي) مع أنه ليس سرقة بموجب الحقوق الطبيعية، وإنما هو إحقاق للحق.. هذه أنواع من الفروع التي يستنتجونها من الحقوق الموضوعة.

---

(١) كالقوانين التي يضعها الإقطاعيون لتمشية أمورهم وكذلك يفعل الرأسماليون والشيوعيون في وضع القوانين، ولكنها جميعاً «**ما وراء الأخلاق**». أما الأخلاق فهي تلك الحقيقة التي تعتبر هنا أيضاً معياراً يقاس بها إن كان هذا القانون الذي وضعه الإقطاعي بهذا الشأن فاسداً أم سليماً. أو ذاك القانون الذي سنه الرأسمالي صحيح هنا وغلط هناك، وكذلك القول بشأن القوانين التي يضعها الشيوعيون.

ولنبحث الظلم مثلاً. . فالظلم هو التجاوز على حق من الحقوق الحقيقية، ولكن في كثير من المجتمعات يعتبرون التجاوز على الحقوق الموضوعة ظلماً، مع أن تلك الحقوق يحتمل أن تكون مستندة على قوانين ظالمة، فالعدل والظلم مقدمان على القوانين، أي أن القوانين يجب أن توضع بعد مراعاة العدل والظلم، لا أن يجعل القانون معياراً للعدل والظلم. لذلك فإن كلمة «**العدل**» لا تعني «**القانون**» في اللغة العربية، بخلاف اللغة الفارسية التي تشتق فيها كلمة «**داد**» (بمعنى العدل) من «**دات**» القديمة التي تعني القانون. وعليه، فإن (**العدل**) غير (**القانون**) ويجب أن يكون مقدماً عليه.

هنالك مجتمعات أخرى تقول: إن العدل هو القانون، ومهما يكن القانون فإنه هو العدل، مع أن هذا غلط، لأن العدالة حقيقة تسبق القانون. فما الظلم إذاً؟.

إنه منع الفرد من حقه القانوني، في الوقت الذي يمكن أن يكون الحق القانوني نفسه ظلماً. لذلك ينبغي تجنب الخلط بين الأمور القانونية الموضوعة والحقائق الأصيلة.

وعليه، فالأصول الأخلاقية أصول ثابتة وفطرية ومشتركة بين الناس جميعاً وفي كل الأزمنة، هناك بالطبع بعض الفروع التي تتحول إلى حقوق[1]. وعليه فإن قضية تغير الإنسان باعتباره حقيقة مادية ـ وهو كذلك ـ وقضية تغير القيم الإنسانية، قضيتان مختلفتان. ونحن إذا اعتبرنا أصول القيم الإنسانية وحقائقها متغيرة. . ومن ثم نسبيّة، أي أن نقول بأن لكل مجتمع ـ أو طبقة أو مدرسة عقائدية ـ نوعاً معيناً من الأخلاق والقيم، نكون في الواقع قد أنكرنا الأخلاق من الأساس ورفضنا أية قاعدة أصيلة لها.

كنا نود أن نتحدث عن فطرية الدين في الإنسان، ولكني كنت قد وعدت

---

(١) لقد بحثنا تغيير هذه الفروع في نظام حقوق المرأة، وقلنا كيف أن الأصول والقوانين الإسلامية ثابتة، ولكن الفروع يمكن أن تتغير. وقد بحثنا ذلك في ثلاث مقالات تحت عنوان (الإسلام وتجديد الحياة) تعقيباً على مقالة بالعنوان نفسه ظهرت في مجلة (المرأة اليوم) بتوقيع (مهدوي).

أيضاً أن أتكلم على الوجوديين والقيم الأخلاقية، ولهذا سأتناول القيم الأخلاقية عند الوجوديين، ثم انتقل إلى الدين الفطرة.

لقد ظهرت مؤخراً مقالة في مجالة «نكين» (عدد حزيران) بتوقيع شخص اسمه (الدكتور أنور خامئي)[١] بعنوان «التغرب في الدين». بودي لو أن السادة يقرأون هذه المقالة، ثم يأتون إلى هنا لنعقد مؤتمراً بهذا الخصوص. في هذه المقالة يشير الكاتب إلى أصول النظريات الخاصة بظهور الدين، ويفند بعضاً منها. يذكر النظريات التى ترى الدين جهلاً ويردها. وكذلك يرد النظرية التي تقول: إن الدين ينشأ عن الضعف، والنظرية التي تراه ناشئاً عن الفقر أيضاً. ولكنه عندما يصل إلى نظرية (دوركهايم) يحاول تقليبها على وجوهها، وبإضافة بعض التغييرات يخلص إلى أنها نظرية صحيحة. فبودي أن يتقبل السادة والمجلة اقتراحي بعقد مؤتمر لبحث هذا الموضوع.

يقول هؤلاء: إن هذا الكلام على ما نسميها الأصول الإنسانية، الشرف الإنساني، الكرامة الإنسانية.. لغو وهراء كله. ولكنهم يضيفون قائلين: إن هناك قيماً وهمية تقتضي مصلحة المجتمع أن يتقبلها، وإلا فإنها لا حقيقة لها. فالصدق ـ مثلاً ـ لا أصالة له بإزاء الخداع والمخادعة. إن الإنسان إذا شاء أن يكون صادقاً أو كاذباً فلا فرق في ذلك. أما إذا أصبح كل الناس مخادعين، ففي ذلك ضررهم. فلكي يقل ضرر الناس ويصلوا إلى منافعهم، لا بد لهم من القبول بهذه الأوهام. أو أن بعض الفلاسفة جاءوا وأدخلوا هذه الأفكار في رؤوس الناس ولقنوهم أنه **(السيد شرف)** يقتضي من الناس أن يكونوا صادقين،

---

(١) لم يكن من قبل يحمل لقب دكتور، وهو يعد من الماركسيين القدامى بعد فترة أيلول ١٩٤١، يوم كان من المفكرين الذين كانوا يطلقون على أنفسهم اسم الماركسيين في تلك الفترة، وله بعض الكتب في ذلك فعلاً، منها كتيّب بعنوان «الفلسفة للجميع» يشرح فيه الديالكتيكية. أنا لا أعرف شيئاً عن تاريخ حياته، بل إنني لم أكن قد سمعت باسمه. ولكن الأعداد السبعة أو الثمانية الماضية من مجلة «نكين» نشرت له سلسلة من المقالات التي تنبىء عن أنه لم يعد ماركسياً، لأنه يرد على الماركسية، بما فيها آراءه السابقة، ولكنه مع كل ذلك ليس متديناً، فلعله مادي غير ماركسي، حسبما يتضح مما نشره في الأعداد الأخيرة من هذه المجلة.

لا كاذبين، وذلك لكي يربطوا ضمائر الناس بهذه الأوهام. إنها أمور موهومة تنفع الناس ولكنها في الواقع لا حقيقة لها، فهي أوهام محض.

وهناك جماعة أخرى من هؤلاء الذين يذكرون القيم الإنسانية فإنهم مع القول بموهوميتها، لا يوصون بها، بل يوصون بخلافها، كفلسفة **(نيتشه)** التي توصي بخلافها تماماً، فتقول: ما هذه؟ إنها مجرد أوهام وضعها بعضهم لمصالحهم الخاصة، وإذا استطاع أحد أن يعمل بخلافها فليعمل. وهذه هي النظرية الثانية، وهي ترى القيم الإنسانية أوهاماً، بمن فيهم الذي يعتبرونها أوهاماً نافعة، والذين يعتبرونها خلاف ذلك.

إن لهذا الفيلسوف **(نيتشه)** قولاً على النقيض تماماً مما يقوله الماركسيون بهذا الشأن. يقول الماركسيون: إن المفاهيم الأخلاقية ـ وعلى الأخص المفاهيم الأخلاقية الدينية ـ قد ابتدعتها الطبقة المرفهة المتمكنة لتهدئة الطبقة المحرومة وللحيلولة دون تذمرها وانتفاضها وثورتها. فلكي يستطيعوا إيقاف هؤلاء اخترعوا الدين، فالدين من موضوعات الطبقة المستغِلة.

إلا أن **(نيتشه)** يقول العكس تماماً. إذ أنه لما كان يرى تكامل الإنسان وكماله في القوة، وتعتمد فلسفته على ظهور الإنسان الفائق **(السوبرمان)** القوي، فهو يرى أن الدين والأخلاق وأمثالها مسائل وضعها الضعفاء المحكومون بالفناء طبيعياً، للوقوف بوجه الأقوياء.. إن الضعيف مدان محكوم عليه في قانون التكامل الطبيعي، ولا بد من فنائه، إذ لا ذنب أكبر من الضعف نفسه، والقوي هو الأصلح للبقاء حتى ينتج منه جيل أقوى، فالطبيعة تكتمل بالأقوياء، لا بالضعفاء. والضعفاء كائنات يمكن حذفها، ويجب حذفها، وإن منح القوة للضعفاء خطأ كبير. والدين في فلسفته من صنع الضعفاء لرد الأقوياء. فعندما رأى الضعفاء أنهم لا يستطيعون التغلب على الأقوياء بالقوة، عمدوا إلى وضع هذه المفاهيم والمعاني، مثل الدين، والعدالة، والإنصاف، وكبح النفس، والإيثار والتضحية، وسعوا بهذه الأمور للتصدي لتقدم الأقوياء، ولكن الحقيقة هي أن الحكم لمن غلب، وهذا حكم الطبيعة فيما يجري فيها من نزاع وخصام، حيث الهيمنة تكون للغالب الفائز، والهزيمة من نصيب

الضعيف الخاسر. لذلك فهو ينكر جميع هذه المفاهيم الأخلاقية والدينية، ويقول: إنها حجر عثرة في سبيل التكامل.

إلاَّ أن هناك وجهة نظر أخرى تقول بأصالة القيم الإِنسانية، ولكنها لا تعتبرها فطرية.. أصحاب وجهة النظر هذه ينقسمون إلى فئتين:

الفئة الأولى: هي التي تقول بأصالة القيم الإنسانية ولكن تنكر كونها فطرية.

تقول هذه الفئة: ليس في هذا العالم حقيقة ثابتة، ولا شيء ثابت، فكيف يمكن أن تكون القيم ثابتة في عالم ليس فيه شيء ثابت؟ والإِنسانية بالمعنى الإِنساني الأصيل حقيقة متغيرة بتغير ظروف الزمان. ففي كل زمان وتحت كل ظرف زماني تكون الأصالة الإِنسانية والأخلاقية متناسبة مع ذلك الزمان والظرف. فقد تكون قيمة من القيم في وقت ما مقدسة وهي الأخلاق بعينها، ولكنها تتغير إذا تغير الزمان وتغيرت الظروف المحيطة بها، فتتخلى عن مكانتها لقيمة أخرى تكون هي الخلق الحقيقي الأصيل عندئذٍ.

لذلك فإن القيم الأخلاقية الأصيلة ليست ثابتة، بل متغيرة، لأنها ليست مطلقة، بل نسبيّة، بل إنها قد تكون متغيرة في الزمان الواحد إذا وقعت تحت ظروف مختلفة وفي محيط مختلف، إذ لا شك في أن الحالة الطبقية تجعل القيم الأخلاقية مختلفة ضمن كل طبقة.

٢ ـ ليس كل تغير تكاملاً:

إن الإِنسان في ظروفه الاجتماعية التي يعيش فيها يختلف مفهوم الأخلاق عنده عن مفهومها عند الآخرين الذين يعيشون في ظروف اجتماعية مختلفة. ولقد سبق أن بحثنا في هذا، ولكن الذي أريد أن أضيفه هنا هو أن القائلين بهذه النظرية، فضلاً عن اعتقادهم بعدم وجود أمر ثابت في هذا العالم وأن كل شيء متغير، فإنهم لا يرون أن السبب هو التغير فحسب، بل هو التغير والتكامل. وهذا ما نريد أن نناقشه الآن لكي نعرف القصد من القول بأن هذه الأصالات الإِنسانية متكاملة، وأن التغير التكاملي يختلف عن مطلق التغير.

إننا بالطبع لا نستطيع أن نقول إنَّ كل تغير تكامل، لأن التدني تغير أيضاً، والسقوط من الإِنسانية ضرب من التغير كذلك. إن الإِنسان يمكن أن يزداد كمالاً في إنسانيته، ويمكن أن يكون تغيره في الجهة المعاكسة أيضاً.

وهذا الذي نطلق عليه اسم فساد الأخلاق، هل صحيح أن هناك شيئاً اسمه فساد الأخلاق، حتى في الزمان الواحد، أم لا معنى لهذا؟ لا شك أن في ذلك معنى، فلا يمكن القول ـ مهما حدث، ومهما يكن الوضع الجديد الحاصل ـ أن هذا هو التكامل. ليس هذا تكاملاً.

التكامل هو أن نخطو في طريق الكمال وفي مسيرته، وننتقل من منزل إلى منزل، ومن مرحلة إلى مرحلة.

وبصرف النظر عن عدم الثبات والتوقف في مكان واحد، فإن هناك مسألة أخرى أيضاً، وهي أن التغير يحصل في غضون مسيرة التكامل. وهذا هو معنى التكامل، أي إننا عندما نتحدث عن مبدأ معين ثم نقول: إنه قد تكامل، فإننا نقصد أنه كان في مرحلة بذاتها، ثم انتقل إلى منزلة أرفع متقدمة.

إذن، إذا لم يكن المسير مسير التكامل، فإن تغير المراحل والمنازل لا يكون تكاملاً. فإذا قلنا: التكامل في العلم أو التكامل في الصناعة، فإننا نعني أن مجتمعاً يكون في مرحلة معينة من العلم والمعرفة والاطلاع على أسرار الطبيعة، أو أنه في مرحلة من التقدم الصناعي، ثم يتغير في المرحلة التالية، فهل يمكن أن نطلق اسم التكامل على كل تغير؟!.

إذا تراجع مجتمع ما في معرفته وعلمه في مرحلة تالية وضعفت قدرته الفنية والصناعية، فهل يمكن القول بأن هذا تكامل لأنه تغير واختلف عن الماضي؟ أفرض أن نسبة الأمية قد ازدادت عما قبل، أو أن المستوى العلمي للأفراد قد انخفض عما كان عليه من قبل، وهذا تغير بالطبع، ولكن هل هو ـ لذلك ـ تكامل؟.

كلا.. إنما يكون المجتمع قد سار في طريق التكامل إذا كان قد انتقل من مرحلة ـ من حيث الكم أو الكيف أو كليهما إلى مرحلة متقدمة أرفع.

فمثلاً إذا كانت نسبة الأمّية في مرحلة ما ٦٠٪ وأصبحت الآن ٥٠٪، وإذا كان مستوى التعليم قد ارتفع من مستوى الثانويات إلى مستوى الكليات، وازداد عدد المتخصصين، وكذلك الأمر فيما يتعلق بالصناعة بحيث أن ما كان منها موجوداً في المجتمع ما يزال موجوداً مع إضافة جديدة، فذاك يكون تقدماً وسيراً في طريق التكامل.

وعليه، فعلينا ـ في التكامل ـ أن نضع نصب أعيننا مبدأ من مبادىء الكمال، ثم نتصور طريقاً يمتد منه على مراحل متقدمة، فكلما تقدمنا في سيرنا نحو ذلك الهدف وقطعنا المراحل مرحلة بعد مرحلة، نكون في طريق التكامل، حتى نصل إلى الهدف والمبدأ.

والآن فلننظر إلى تكامل المجتمع البشري. . إن تكامل المجتمع البشري أنواع. فمرة نقول: إن المجتمع البشري متكامل من الناحية الفنية، مثلاً، أي علاقة الإنسان بالطبيعة. إذ أن علاقة الإنسان بالطبيعة علاقة صراع، ويستهدف السيطرة عليها ويقهرها ويستغلها. هنا يكون معنى التكامل أجلى وأوضح، ولا شك أن المجتمع البشري قد بلغ مرحلة متقدمة من التكامل في علاقته بالطبيعة. أي أننا إذا نظرنا في مجموع الأزمنة إلى ما يطلق عليه اسم التكنيك، أو الصنعة، أو التصرف في الطبيعة، أو التسلط عليها، نجد أنه في تقدم مستمر.

أما المسألة الأخرى فهي العلاقة بين أفراد البشر بعضهم ببعض من حيث البنية الاجتماعية، فما معنى هذا؟ معناه أن المجتمع بتشكيلاته أشبه بالكائن الحي، فمثلما أن الكائن الإيراني الحي كلما كان أبسط كانت أجهزته أدنى، وكلما ازداد تكاملاً من حيث الأعضاء والأجهزة أصبحت هذه أعقد وظهر فيها تقسيم العمل واتساعه، كذلك على وفق هذه النظرة يكون المجتمع الإنساني في تكامله.

فمثلاً لو أخذنا المجتمع الإيراني بنظر الاعتبار وقارناه مع المجتمع الإيراني لما قبل خمسين سنة. . . نقارن الأعمال، نقارن الميادين العلمية، نقارن الوظائق المدنية، لرأينا أن المجتمع السابق كان أشبه بالحيوان الابتدائي

الصغير، وبعدد أقل من النفوس، ثم لرأينا تقدم الأشياء في الحجم والعدد، وفي مجال الأعمال ـ مثلاً ـ ووسائل التكسب.

ففي طهران هذه لعل عدد الأعمال المتاحة للناس في السابق لم تكن تزيد على سبعة ميادين أو ثمانية، وذلك لأن المجتمع يومذاك لم يكن يتطلب أكثر من ذلك. ولو ذهبت إلى القرى لرأيت أن حانوتاً واحداً يقوم بعدد من الأعمال، كالبقالة، والقصابة، والعطارة، وبيع القرطاسية، وغير ذلك.

ولكن كلما اتسع المجتمع ازداد التخصص في الأعمال، حتى أنك اليوم تجد أن هناك أعمالاً قد اخترعت لم يكن لها وجود في السابق لانتفاء مواضيعها. مثلاً بيع أشرطة التسجيل، ومنها الأشرطة الدينية. أو الأعمال الإدارية، حيث يمكن أن يكون بعضها مصطنعاً، إلا أن هناك أعمالاً جديدة يتطلبها البناء الاجتماعي. فإذا كان في عهد (ناصر الدين شاه) وزير أو وزيران يديران كل شؤون الدولة، فإننا اليوم نجد أنه إذا أريد قضاء جميع أمور الناس وإدارة جميع الوزارات، فلا بد من تعدد الوزارات.. إن وزارة للماء والطاقة قد توازي في أعمالها وحدها جميع أعمال الدولة في عهد (ناصر الدين شاه).

هذا كله يتعلق بتعقد الأوضاع الاجتماعية، ولا يختص الأمر بإيران، بل هو هكذا في كل مكان في العالم، مما يؤدي إلى تقسيم العمل، وازدياده، والتخصص فيه[1]. وهذا يعني أيضاً التكامل في الأعمال. فإننا نقول عن ذلك العهد: إنه مجتمع، حيث يكون الأفراد ككائن حي معين، أي إنهم مجموعات متعددة تعمل من أجل هدف واحد، وهكذا تتقدم العهود المتتابعة نحو التكامل وازدياد التكامل، أي إن ما كان عنده في العهد السابق يكون عنده في هذا

---

(١) ينتج عن التخصص في الأعمال ضعف معلومات الأفراد، أي خروج الأفراد من التشابه، وهذه مسألة يرى علماء الاجتماع أن لها آثاراً كثيرة، لأن الإنسان شبيه بعمله، وعمله شبيه به. إن العمل يخلق الإنسان. في العهود التي لم يزد عدد الأعمال فيها عن سبعة أو ثمانية، كان الناس يشبه بعضهم بعضاً. واليوم بعد أن تعددت الأعمال وازداد التباين فيها، أصبح العامل الذي يقوم بعمل ما ويقضي كل عمره فيه، مع العامل الذي يقوم بعمل آخر مختلفين اختلافاً كبيراً، متباينين متباعدين تماماً. وهذه مشكلة كبيرة تظهر في المجتمع شئنا أم أبينا.

العهد مع زيادة، وتنتقل هذه الزيادة ككل إلى الأدوار اللاحقة مع الإضافات أيضاً، وبذلك يرتفع مستوى المجتمع ويسير نحو المزيد من التكامل.

ولهذا فليس في التكامل المطلق تغير، وإنما يحتاج التكامل إلى معيار، وهو أن المسافة (حسب تعبير الفلاسفة) يجب أن تكون مع المسير شيئاً واحداً. إن للمسافة معنى أعم. إذ يقولون: إذا كانت مسافة الحركة مختلفة، يكون هناك أكثر من حركة واحدة، وفي الحركة التكاملية لا بد أن تكون المسافة واحدة.

وعليه، فلا بد للتكامل من معيار. أي إن ما يكون موجوداً في مرحلة سابقة ويعتبر كمالاً، يجب أن يوجد في مرحلة لاحقة بصورة أوفر وأكمل. وبعبارة أخرى: ينبغي في التكامل وجود مدار خاص، ومسيرة خاصة تحت الظروف المذكورة، فإذا اعتبرنا أصول القيم الإنسانية فطرية وثابتة، عندئذٍ يكون للتكامل معنى.

خذ ـ مثلاً ـ مسألة الحقيقة، وهي من القيم الإنسانية، فإذا كان الإنسان الأول يطلب الحقيقة نقول عنه في حقبة لاحقة: إنه تكامل في طلب الحقيقة، أي إنه ازداد طلباً للحقيقة، ورغبة فيها، وتعلقاً بها، ويكون بذلك قد ازداد تكاملاً.

والجمال، إذا كان للجمال معياره ومفهومه الخاص، فيكون للتكامل فيه معناه، فيما إذا أحب الإنسان الأول الجمال، ثم استمر إنسان اليوم يحب ذلك الجمال نفسه ولكن بمستوى أرفع. فالتكامل هنا يكون له معناه.

وفي مجال الفن والإبداع الفني، إذا كان الإنسان الأول يملك موهبة الخلق الفني الجميل، وظلت مع إنسان اليوم الذي أضاف إليها إضافات تقنية وجمالية وأسلوبية، عندئذٍ نستطيع أن نقول: إن التكامل قد تحقق. إما إذا انتقلت تلك الموهبة من جيل إلى جيل بغير إضافات إبداعية وتطويرات تحسينية، فلا يكون ثمة تكامل، بل مجرد تقدم، إذ أن المسير يكون واحداً ضمن مقولة الفن. ولا يتضح معنى التقدم إلا بالمقارنة. كذلك الخير والفضائل الأخلاقية، وكذلك الحب والعبادة.

ولكن إذا اعتبرنا ـ منذ البداية ـ أن التكامل ليس سوى التغير، بل لا

نفترض له وحدة المسير أيضاً، أي لا نعترف له، بمعيار، عندئذٍ نكون على خطأ. فمثلاً، إذ قلنا: إن الإنسان في أدواره الأولى كان يقيم وزناً لطلب الحقيقة، وإن البحث عن الحقيقة كان هو الدليل على إنسانية الإنسان، ولكن اليوم لم يعد البحث عن الحقيقة هو الدليل على إنسانية الإنسان، بل أصبح هناك دليل آخر. حينئذٍ لا يمكن أن نسمي هذا تكاملاً، إذ أننا هنا لا نجد وحدة في المسير.

فإذا لم تكن لدينا في مسألة الإنسانية معايير ثابتة، أي أننا ـ مثلاً ـ كنا نعتبر البحث عن الحقيقة في حقبة من الحقب هو دليل إنسانية الإنسان، ولكننا نهمل هذا الدليل في حقبة لاحقة ونتخذ دليلاً غيره لإثبات إنسانية الإنسان، فليس بإمكاننا أن نتذرع بأن هذا هو تغير، وبما إنه تغير نحو الكمال، فقد تحقق بذلك التكامل، وذلك لأننا اتخذنا في البداية معياراً معيناً، ثم تحولنا عنه بعد ذلك إلى غيره، أي إن وحدة المسير لم تتحقق.

وهنا موطن الخطأ الذي يقعون فيه، لأنهم يحسبون أنه إذا كانت الأدلة على إنسانية الإنسان ثابتة، فلا بد من أن يكون الإنسان نفسه ثابتاً أيضاً. أي إننا إذا اعتبرنا معايير الإنسانية ـ وهي مدار الإنسانية ومسيرها ـ ثابتة نكون قد اعتبرنا الإنسان ثابتاً.

هذا خطأ، ويشبه قولنا: إن مدار الأرض حول الشمس مدار ثابت ومعين (بأن نقول: إن مدار الأرض البيضي حول الشمس لا يقل عن كذا مقدار، ولا يزيد عن كذا، والمسافة بينهما في الربيع كذا، وفي الخريف كذا، وفي الشتاء وكذا، وفي الصيف كذا) وعليه فإننا نكون قد اعتبرنا الأرض ثابتة. كلا، ليس الأمر كذلك، فالأرض متحركة، ولكنها متحركة ضمن هذا المدار الثابت. ولا تكون الأرض ثابتة إلا إذا ظلت تراوح في منزل واحد من منازل مدارها البيضي، ولكننا نعلم أن الأرض متحركة، إنما في مدار أو مسير ثابت.

عندما نقول: الأرض متحركة، فيمكن أن يعني قولنا هذا أحد أمرين: فهي إما إن تكون متحركة في مسير معين، سواء كان بخط مستقيم، أم منحني، أم

بيضي، أم دائري. وإما أن تكون متحركة حركة مضطربة ومتباينة، فمرة إلى هذا الجانب، ومرة إلى الجانب الآخر المعاكس، ومرة ملتوية، بحيث لا يكون لها مدار معين. ومع ذلك فهي تعتبر متحركة. (طبيعي أن الحركات المكانية التي لا هدف لها لا تكون تكاملاً، وإن يكن لها حسابها الخاص وعللها الخاصة).

وعليه، إذا كان مدار الحركة ومسيرها ثابتاً، فلا يعني هذا أن المتحرك ثابت غير متحرك[١].

إذن، فثبات مسير الحركة لا يعني أن يكون الشيء المتحرك ساكناً. السكون هنا يعني أن الشيء المتحرك في حال التحرك يتوقف في نقطة ما عن الحركة. أما الذين اعتبروا تحرك الإنسان وتغير المعايير الإنسانية شيئاً واحداً، فقد أخطأوا..

أما القول بأن المعايير الإنسانية أصول ثابتة وفطرية، فهو وحده الذي يعطي للإنسانية معناها ومفهومها ـ لا للإنسانية وحدها، بل للتكامل الإنساني برمته.

ولهذا كثر الشك عند العلماء اليوم حول ما إذا كان هذا الذي نطلق عليه اسم الإنسانية والمعنويات في الإنسان قد تكامل أم لا. حتى أن (ويل دورانت) يعقد في كتابه (ما التاريخ؟) فصلاً بعنوان: هل ثمة تقدم؟.

إنه بالطبع لا يشك في التقدم الصناعي، ولكنه يشك في التقدم الإنساني. إن الإنسان، من حيث الفن والتكنيك وعلاقته بالطبيعة، قد بلغ مرحلة التكامل فعلاً، وكذلك هو من حيث بناء نظامه الاجتماعي، فهو قد بلغ التكامل أيضاً. إنما الذي يشك فيه، والذي يعتبر بحق مسألة صعبة، هو هذا الذي ورد في السؤال، حتى أن بعضهم قال بضرورة حذف كلمة «**تكامل**» لأنه لا وجود له أصلاً.

---

(١) وهذا يشبه قولنا، مثلاً: إنه قد تعيّن من قبل لأبولو مسير من الأرض إلى القمر، وإن هذا المسير قد رسم على الورق بحيث يمكن أن يحسب بدقة كم ساعة ودقيقة وثانية يستغرق بعد بدء التحرك، وعلى أي نقطة من المسير يكون في الوقت الفلاني، وبحيث يمكن بكل دقة تعيين مكان هبوطه على القمر. فهل يمكن أن نقول: إن أبولو ثابت بثبوت مواقيته؟ كلا. إن المسير هنا هو الثابت، لا أبولو.

إن مؤلف هذا الكتاب هو نفسه يخالف القائلين بوجود تقدم إنساني، ولكنه يشير إلى نظريات القائلين بحصول تقدم إنساني في بعض النواحي، وأن يكن تقدماً يختلف من حيث نغمته مع نغمات التكاملات الحاصلة الأخرى، وإنه كان تقدماً بطيئاً، ولكنه كان تقدماً على كل حال.

وبعد أن ينقل المؤلف هذه النظريات، يرفضها جميعاً ويقول: إن البشر لم يتقدم في إنسانيته مطلقاً، والدليل على ذلك هذا الاختلاف الكبير بهذا الخصوص.

لهذا تكون الماركسية مضطرة إلى عدم الإقرار بوجود معيار للإنسانية، وإلى اعتبار التكامل مجرد تسمية لحالة اعتبارية تعتمد على تكامل وسائل الانتاج. فعند تكامل وسائل الانتاج ـ وهذا مما لا شك فيه ـ تتولد في كل مرحلة منه مجموعة من الأخلاقيات، وبما أن هذا التولد ناشىء عن تكامل وسائل الانتاج، فنحن نقول: إن الأخلاق هي التي تكاملت، مع أنهما ليس بينهما أي تلازم. لذلك فنحن لا نقبل بالقول بأن كل مرحلة من مراحل تكامل وسائل الانتاج تصاحبها مرحلة في تكامل الأخلاق، وذلك لأن أصول الأخلاق ثابتة دائماً.

ومهما تكن المرحلة التي تمر بها وسائل الانتاج فإن أصول الأخلاق واحدة. إن قولهم يشبه قول القائل بأن اللصوصية، يوم كان اللصوص يستضيئون بالشموع، كان عملاً سيئاً، كذلك الاعتداء على أعراض الناس أما اليوم. . بعد اكتشاف الكهرباء والتقدم التقني وتطور وسائل السرقة، فلم تعد اللصوصية عملاً سيئاً. . إن هذا يعني إنكار أصالة الإنسانية، وأنها لغو وهراء.

ولكنهم جاءوا هنا وأطلقوا على تكامل وسائل الانتاج اسم تكامل الإنسان، بينما الإنسان ـ من حيث الإنسانية والأخلاق ـ لم يحرز أي تكامل، إنما التكامل من نصيب وسائل الانتاج، وفي كل مرحلة لتكامل وسائل الانتاج، تظهر علاقات خاصة قانونية ورسمية وفنية وجمالية وأخلاقية، وهي علاقات سطحية أوجدها تكامل وسائل الانتاج، فهي معلولة لها ومتطفلة عليها.

وبما أن وسائل الانتاج هذه هي التي تتطلب تلك الروابط الأخلاقية

وغيرها، فإننا نقول: إنها قد تكاملت، ولكنها ليست إلا الاسم المجرد، وليس لها أساس من واقع حتى يمكن أن نقول: إن التكامل كان شيئاً فبلغ الكمال، شيئاً نسخ وجاء آخر مكانه. أيمكن القول: إنه كلما نسخت أمور وجاءت بمكانها أمور، حصل بذلك التكامل؟ فقد لا يكون هناك تكامل ولا نكوص. وقد يكون نكوصاً، فبأي مقياس نقول: إنه تكامل؟! أيمكن القول بأنه ما دامت وسائل الانتاج قد تكاملت، فإن الأخلاق قد تكاملت أيضاً؟!.

هكذا إذا قلنا بتغير الأخلاق التي تستتبع تغير الأصول الأخلاقية، نكون قد أنكرنا الأخلاق، وليس هذا، بأي حال من الأحوال، طريق فهم الأصالات الإنسانية.

٣ ـ القيم الأخلاقية في الوجودية:

أما النظرية الأخرى التي تتعلق بهذا الموضوع فهي نظرية الوجوديين. فهؤلاء أيضاً أرادوا أن يضعوا أساساً لهذه الأصالات الإنسانية ويفسروها، بغير أن يمسوا هيكل نظرتهم إلى العالم من حيث كون الإنسان والعالم ماديين. إن المسألة الأولى التي قالها هؤلاء (وهي مسألة قال بها آخرون قبلهم[١]. وهنا يختلف طريقهم عن مسير الفلسفة الشرقية[٢] ولهذا إما أن يكون الإنسان طالب

---

(١) إن معظم هذه الفلسفات تستمد غذاء جذورها من الفلسفات الهيكلية والماركسية والوجودية. والواقع أن أصولها كلها ترجع إلى فلسفة هيكل. فكان حقاً أن قيل: إن فلسفة هيكل قد غيرت ملامح فلسفة أوروبا.

(٢) يجري الحديث في الفلسفة الشرقية عن نوعين من الخير فقد جاء في كتب ابن سينا وغيره أن هناك خيرين، والخير بمعنى المطاليب، تلك المطاليب التي تنبع من أعماق ذات الإنسان: الخير الحسي، والخير العقلي.

الخير الحسي، المطاليب التي يريدها الإنسان بجوانبها المادية المحسّة، وهي المطاليب المتعلقة بوجود الإنسان.

والخير العقلي، وهو المطاليب التي تشبع الجوانب المعنوية في الإنسان. وفي الفلسفة الشرقية كلما استعملت المنفعة كان المقصود منها الخير الحسي. فالعلم عندهم من الخير العقلي، والماء والخير من الخيرات الحسية، والإنسان مفطور على البحث عما يعتبره في وجدانه وأعماقه من الخيرات.

ولو سألتهم ما معيار الخيرية، لقالوا: إنه الكمال، أي إن مرحلة من الوجود الإنساني تتقوى بالوصول إلى ذلك الخير وتتكامل. وهذا يتفق مع أساس الفلسفة الشرقية التي تقول ـ أيضاً ـ بأصالة ما ليس =

خير (والخير وهو المنفعة المادية) وإما أن يكون طالب شيء هو لا شيء سوى قيمة من القيم.

وقد حصل على أثر ذلك انحراف كبير في الفلسفة الأوروبية ناشىء من اعتبار القيم قيماً نفعية، فيقولون: إن الإنسان إما أن يركض وراء المنفعة، أي ذلك الشيء الذي فيه خيره، والعقل يؤيده في ذلك وهو أمر منطقي، وإما أن يركض وراء ما لا خير له فيه، والعقل ينهاه عنه، ولكنه لا يرعوي، وهذا عمل لا يقر العقل ولا المنطق الجري وراءه، ولكنه يجري وراءه.

إن في الإنسان ـ فعلاً ـ هذا التضاد اللامعقول الذي يدفع به إلى الجري وراء أمور لا نفع له فيها مطلقاً، وهي مخالفة للتعقل. ويبررون ذلك بأنه ليس مفروضاً في الإنسان أن تكون كل أعماله مطابقة للعقل والمنطق، بل إنه يقوم بأعمال يخالف فيها العقل والمنطق كليهما، وذلكم هو جريه وراء القيم الأخلاقية، وهي التي يرون أنها أعمال غير منطقية.

ولكنهم عجزوا عن إيجاد المسوغات لما هو عديم النفع وعديم الخير، كذلك هم عاجزون عن تفسير حقيقة كون الإنسان يستمر في الجري وراء هذه القيم الأخلاقية على الرغم من أنه مختار في ذلك غير مجبر، وعلى الرغم من أنها لا تنفعه منفعة مادية.

= مادياً. أما في الفلسفة الغربية فإنهم لا يريدون الاعتراف بحقيقة لما هو ليس مادياً محسوساً، لذلك فهم يقولون: الواقع هو المادي المحسوس، وغير ذلك ليس من الواقع في شيء. وعليه، فليس بإمكانهم أن يقولوا بوجود نوعين من الخير.

وإذا كان الشرقيون يعتقدون بنوعين من الخير، فقد كانوا يعتقدون بواقعين اثنين أيضاً، ويعتقدون بأن للإنسان مرتبتين اثنتين كذلك (الحقيقة أنها أكثر من مرتبتين، ولكننا نقصد ما يختص بالإنسان). إن الإنسان، بواقعه المحسوس، يبحث عن الواقعيات المحسوسة، وبواقعه العقلي يبحث عن الواقعيات المعقولة. أما من حيث كونه باحثاً عن الخير مطلقاً فهو واحد، فإذا كان يبحث عن العلم فهو باحث عن واقع هو الخير العقلي، وإذا كان يبحث عن المال فهو باحث عن واقع هو الخير الحسي.

أما الوجوديون فقد أقاموا أساس أعمالهم على الواقع المحسوس المادي، ولم يقولوا إلا بخير واحد (بخلاف الشرقيين) وهو الخير الحسي عند الشرقيين، ولذلك فإنهم يعتبرون جميع القيم الأخلاقية من نوع الخير الحسي ذي النفع المادي، ولذلك فمعيارهم للقيم هو النفع المادي.

هؤلاء وصفوا الخير من جهة بأنه مادي حسي. ولكنهم من جهة أخرى لاحظوا أن القيم الأخلاقية ليست حسية مادية ـ إذ الجمال ليس مادة حسية ولا حجم له، وهل الفضيلة مادة؟ ـ فكان أن اضطروا إلى اعتبار هذه القيم مجموعة من القضايا غير المنطقية وغير العقلية عند البشر.

إلا أنهم من جهة ثالثة أدركوا أنهم لا يستطيعون أن يصارحوا المجتمع بأن هذه كلها أوهام، وأن حقيقتها هي ما فيها من نفع، وما لا فائدة فيه لا حقيقة له، والجري وراءه خلاف العقل. (إن الذين كانت لهم شجاعة (نيتشه) أعلنوا هذه الأمور صراحة وقالوا: إن القيم الإنسانية مجرد أوهام). أما الذين لم تواتهم الشجاعة على التصريح بآرائهم فقد أخذوا يغلفونها بأغلفة أخرى عند إعلانها.

استطاع الوجوديون أن يعثروا على منفذ للخروج من هذا الطريق المسدود، وقالوا: إن القيم المعنوية تختلف عن الحقائق الملموسة بكونها من الأمور الابتداعية وهذه من الأمور الاكتشافية.

إن كل ما يقوله الوجوديون بخصوص القيم لا يخرج عن هذه الجملة[١]. وهكذا بدأ يكثر ظهور مصطلح «**ابتداع القيم**» في الأدب المعاصر، مع أنه في

---

(١) ثمة كتاب اسمه «**جدل مع المدعي**» وهو كتاب يستحق القراءة، لمؤلف يبدو أنه من كبار الماركسيين.. يجري الكاتب مقابلة مع أحدهم، ثم ينشر المقابلة مع بعض التغييرات، ويضع للكتاب مقدمة يصب فيها ما في الدنيا من شتائم على صاحبه في المقابلة، ثم يقول: إنه ينشر نص تلك المقابلة. يقع الكتاب في قسمين: القسم الأول يدور حول هذه القيم، وقيمة الحياة والتكامل وأمثالها. والقسم الثاني يتناول الشعر الحديث. إن لصاحبه في المقابلة أسئلة عجيبة، ويتخذ منذ البداية موقفاً مؤيداً لفلسفة فارغة، أو هكذا يبدو في الكتاب، ويدافع عن تلك الفلسفة الفارغة، ولا يرى حلاً لمشكلة الحياة سوى الانتحار. أما لماذا هو نفسه لم ينتحر فذلك سؤال ينبغي أن نطرحه عليه. أما المؤلف فيحاول أن يفند نظرية صاحبه، ويصولهما الجدل إلى موضوع القيم الإنسانية فيستخدم الكاتب المنطق الوجودي، لأن الماركسية في الواقع لا توصل إلى شيء في هذا الموضوع. فيقول: إن القيم مجموعة من الأمور الابتداعية الاختلاقية، وليست من الأمور الاكتشافية، التي تعني أموراً لها واقعيتها، وإن الإنسان بعلمه وعقله يستدل عليها ويكتشفها. أما القيم فهي أمور يخلقها الإنسان خلقاً، فلا يكون لها وجود سابق حتى يكتشفه الإنسان. وهذا هو كل ما يقوله الوجوديون بخصوص مسألة القيم.

الحقيقة هراء لا معنى له. ما معنى أن يبتدع الإنسان القيم؟ هذا يعني أن «**الإيثار**» و«**الأثرة**» متساويان، العدل والظلم متساويان، وليس ثمة اختلاف بينهما بذاتيهما، والإنسان هو الذي يمنح العدل قيمة، وعندئذٍ يحصل الفرق بين العدل والظلم، ويصبح العدل قيمة من القيم. إن الإنسان هو الذي أعطى للعدل قيمة، وللإيثار قيمة فأصبح يختلف عن «**الأثرة**» الإنسان هو الذي يقول: إن العدل والصدق والأمانة خير من الظلم والكذب والخيانة، مع أن هذه في ذواتها لا فروق بينها، سوى أن الإنسان وضع لتلك قيمة، ثم راح يفضلها على هذه.

ينبغي أن نسأل هؤلاء: ما معنى أن يخلق الإنسان القيم؟ إذا كان قصدهم من «**أنه يخلقها**» هو أنه يمنح الواقعية لشيء لم تكن له واقعية من قبل، وإن هذا الشيء أصبحت له واقعية الآن، فإن من الواضح أن هذه القيم ليست مما يمكن أن يصطنعها الإنسان اصطناعاً. إن قدرة الإنسان لا تزيد على قدرته في الفن والصنعة، اللذين يضفيهما على مادة من المواد، فيمنح تلك المادة صورة أو شكلاً. وطبيعي أنكم ـ أيها الوجوديون ـ تعلمون أنهما ليستا صورة المادة وشكلها، فالقول بأنها من خلق الإنسان، أي إنه يمنحهما واقعية وحقيقة، لا معنى له. كذلك ينبغي أن نسأل هؤلاء: هل للمعنوي واقعية؟ فإذا لم تكن له واقعية، فكيف يستطيع الإنسان أن يعطي الواقعية لما لا يتقبل الواقعية؟.

إن خلق الإنسان أو ابتداعه في هذه الأمور هو ما نسميه بالاعتبار. والاعتبار هو الأمر الذي نتواضع عليه فيما بيننا. فمثلاً يسعى جمع من الناس إلى التعاون في إدارة مدرسة، فلكي تكون لتعاونهم هيئة معينة، فهم ينتخبون تلك الهيئة، ويختارون أحد أعضاء الهيئة رئيساً لهم. هنا تكون الرئاسة قد أعطيت لشخص، أي أن الرئاسة التي لم يكن لها وجود من قبل فيه قد أعطيت له، أي أنهم هنا خلقوا شيئاً باسم «**الرئاسة**»، غير أن هذا الخلق شيء اعتباري متواضع عليه، أي أنه لا واقعية له في الحقيقة، والشخص الذي أعطيت له الرئاسة قد اختلف في عالم الذهن والاعتبار والخيال عما كان عليه من قبل، ولكنه في عالم الواقع والحقيقة هو نفسه لم يتغير عما كان عليه من قبل فإعطاء

الرئاسة أمر اعتباري متفق عليه تقبله العقل بحكم المصلحة المقتضية وافترض وجوده. أي إنه أمر مجازي. وهذا منتهى قدرة الإنسان على الخلق في هذه المسائل، أي إعطاء الاعتبار.

وعليه، فإن ما يقوله الوجوديون من أن الإنسان هو الذي يخلق القيم، لا يزيد معناه عن القول بأن القيم لا حقيقة لها أصلاً، وإن الإنسان هو الذي وضع لها قيمة اعتبارية، وهذا يعني إنكار أصالة القيم، والقول بأن القيم أمور اعتبارية وضعية وخيالية.

مع العلم أن الإنسان إنما يستطيع أن يضع القيم الاعتبارية للوسائل، لا للغايات. فمثلاً الورقة النقدية ـ وهي ذات قيمة اعتبارية ـ تختلف في قيمتها بذاتها عن قيمة الذهب الذي له قيمته النسبية الذاتية لأسباب، منها الكيماوية والصناعية والتجميلية، وذلك لأن الإنسان وضع لتلك الورقة قيمة اعتبارية بإزاء الذهب، بهدف تسهيل التبادل والتعامل. وعليه فليس للورقة النقدية أي قيمة ذاتية. أي إن هذه الورقة من فئة الألف تومان التي تقع في يدي أو يدك لا تختلف من حيث قيمتها الحقيقية عن قطعة مماثلة من الورق، لولا ذلك الاعتبار الذي أعطاها قيمتها، باعتبارها وسيلة لتحقيق أهداف أخرى.

فإذا اعتبرنا القيم الإنسانية الأصيلة أموراً ابتداعية، بالنظر لأن الابتداع أو الخلق يعني إضفاء الواقعية، وهذا لا يعني سوى إعطاء الاعتبار، فإن ذلك ـ أيضاً ـ يعني إنها جميعاً وسائل توصل إلى أهداف أخرى.

إن القيم نفسها لا يمكن إن تكون اعتبارية وأهدافاً معاً. كأن يكون الإنسان بلا هدف، فيعمد إلى شيء ما ويعتبره هدفاً له، ثم يصبح ذلك الشيء هدفه فعلاً، مثلما كان يفعل العرب القدامى من عبيد الأصنام، فقد كانوا يصطنعون لأنفسهم صنماً، ثم كانوا يأخذون بعبادة ذلك الصنم الذي صنعته أيديهم، بينما الهدف ينبغي أن يكون شيئاً أرفع وأسمى تسعى لكي تصل إليه. أما الذي تصنعه بنفسك فإن اعتباره بيدك أنت، وهو أدنى منك منزلة.

وهكذا نجد أن ما يقوله هؤلاء ليس حلاً لمشكلة، أي أننا نعود مرة

أخرى إلى استنتاجاتنا السابقة، وهي أن هذه القيم الإنسانية لا يمكن أن يكون لها معنى ومفهوم وواقع إلا إذا كانت أموراً فطرية، وكانت لها جذور وأصول في فطرة الإنسان، وكانت هي بذاتها حقائق يتجه الإنسان إليها ذاتياً وبدافع حقيقي من فطرته، وكما يكون تحركه نحو الخير الحسي مدفوعاً بواقعه المحسوس، لنا أن نعتبر تلك القيم حقائق يتجه نحوها الإنسان مدفوعاً بواقعه العقلي. كما أن تكامل الإنسان لا يمكن تصوره إلا عن طريق هذا الافتراض، فلو جردنا الإنسان من هذا لما كان للتكامل معنى أصلاً، فلا يكون التكامل في الإنسان، بل في وسائل الانتاج.

وعليه، فما هذه القيم إلا الخيرات الحقيقية. أما القول بأننا يجب أن نقسم ما يجري وراءه الإنسان إلى المنافع وإلى القيم، ثم نقول: إن القيم هراء فارغ غير منطقي لا يرتضي العقل الجري وراءها، فإنه قول لا أساس له، ويؤدي إلى القول بأن جري الإنسان وراء القيم عمل جنوني وخلاف العقل، أو العقل بأنه وإن لم يكن عملاً ضد حكم العقل، فإنه على كل حال ليس حكيماً. وهذا لا يختلف عن القول بأن عمل الإنسان هذا جنون مطبق، ولكنه جنون حسن لا بد من وجوده. بل إن مجرد قولنا: لا بد من وجوده، لا ينسجم مع هذا المنطق، ولا ينتج من هذا سوى القول بأن نزوع البشر للجري وراء القيم ليس إلا من جنون البشر.

الفصل الثالث:

نظريات في ظهور الدين بحث ونقد

١ ـ نظرية فورباخ:

هنا نبدأ ببحث فطرية الدين نفسه. ما المقصود بأن الدين فطري؟ ما أدلة القائلين بأن الدين فطرة؟ وما هي دلائل ذلك؟ وهل هي موجودة في الدين؟ وما هي النظريات التي قيلت في منشأ الدين؟ أي النظريات تقول بفطرية الدين، وما هي النظريات التي تنكر ذلك[١]؟.

... لقد قرأت البحث، ولسوف أشرح بعض النقاط التي رأيت أنها ترتبط بما ورد في البحث. فكما جاء في هذه المقالة، تقوم جماعة من الفلاسفة يطلق عليهم اسم «**الهيكليون المحدثون**» بوضع أسس علم الاجتماع الديني. وأول من يقوم بعد أولئك بدراسة منظمة وتحليلية دقيقة لظهور المسيحية والدين عموماً شخص اسمه «فويرباخ».

إنه يرى الدين نوعاً من الاغتراب، ويعتقد أنه بتقدم معرفة الإنسان واتساعها، وبعودة الإنسان إلى ذاته، ترتفع قضية الدين وتنتفي ذاتياً.

---

(١) هذه أسئلة كان قد طرحها في جلسة سابقة بعض تلامذة الأستاذ مطهري. وكان قد تقرر أن يقدم أحد الطلاب بحثاً في هذا الموضوع في وقت سابق. والمحاضرة التالية تدور حول بحث هذا الطالب بعض ما ورد فيه.

يرى هذا العالم الاجتماعي للإنسان وجودين: وجوداً سامياً يحب الخير، ويطلب الخير، ويفعل الخير. ووجوداً سافلاً منحطاً. ويرى أن الإنسان في الظروف التي يعيشها تتولد فيه هذه الازدواجية في شخصيته.

والجدير بالذكر أن هذه الصفات والخصائص التي يذكرها للإنسان يعتبرها جزء من ذات الإنسان وطبيعته (وهذا ما أراه تأييداً لقضية الفطرة).

ويقول: إن إنساناً له مثل هذا الوجود عندما يكون في مجتمع، فإنه يتجه تحت ضغط المحيط إلى الخيانة والانحطاط والسرقة والتملق وأمثالها، وبعد أن ييأس الإنسان من إمكان المحافظة على وجوده السامي الخير تحت تلك الظروف المحيطة به، ينجرف مع وجوده الثاني، وينظر إلى وجوده الأول نظرة خيالية ملكوتية ويعتبره شيئاً فوقياً. أي إن الشخصية التي يقول: إنها موجودة في ذات الإنسان وينسب إليها تلك الخصائص والمميزات، يفصلها عن ذاته ويمنحها صبغة فوقية، ثم يروح يعبدها ويخضع لها ويطلب عفوها ومغفرتها وما إلى ذلك.

أي إن جميع ما ينبغي أن يفعله أمام الله يفعله أمام تلك الشخصية التي انتزعها من ذاته. ثم يشير إلى مسألة «**الأب**» و«**الابن**» و«**روح القدس**» ويقول: إن هذا وليد تلك الازدواجية عند الإنسان وتغربه عن ذاته، بحيث أنه أسبغ على ما كان يريده ويدور بخلده صبغة الكيانات الخيالية بعد أن انتزعها من ذاته.

يعتقد هذا العالم أن هذا التغرب كان في البداية وفي المجتمعات الأولية شديداً بالغاً أوجه، ولكنه ضعف شيئاً فشيئاً على امتداد التأريخ، وللدلالة على قوله يورد الدليل نفسه الذي يورده للمسيحية، ويقول: إننا في هذه المرحلة نرى أن الإنسان قد وصل إلى حيث جعل من الله مجرد إنسان يرتدي ثياب الألوهية، وقرّبه إليه كثيراً.

ويتنبأ عن المرحلة التالية فيقول: إن هذا الإله سوف يخلع عن نفسه ثياب الألوهية، ويومها تكون نهاية مسخ الإنسان والقضاء على ازدواجية شخصيته، فيعرف الإنسان نفسه ويعود إلى ذاته (هنا يخطر للذهن أن هذا المسير التاريخي

لا يتفق مع ظهور الإِسلام الذي يختلف تعريفه لله عن ذاك، إذ لو كان هذا السير التكاملي قد شرع ابتداء من عبادة الله تلك العبادة الشكلية ـ التي سبق توضيحها ـ أي عبادة إله خيالي، واستمر على ذلك، لكان قد وصل الآن إلى مرحلة عبادة الإِنسان ينتهي عندها، ولكننا نرى أن ظهور الإِسلام كان عودة إلى إله لا يشبه الإِنسان، وليست له خصائص إله المسيحية).

بعد هذا يظهر علماء آخرون الواحد بعد الآخر، يحملون عقائد أكثر تنظيماً، خارج فلسفة التاريخ، وأكثر اهتماماً بالأرقام والإِحصاء، ولكننا لا نستطيع في هذه العجالة أن نتناولهم جميعاً بالشرح والتعليق، ولعل السيد (نهاونديان) سوف يتناولهم في مقاله. لكن أشهرهم هم الذين يقولون: إن الدين وليد الجهل.

أرجو من الأستاذ مطهري أن يسمح لي أن أزيد هذا الموضوع بعض التوضيح: إن من فوائد دراسة نظريات هؤلاء دراسة عميقة فيما يتعلق بمنشأ الدين هي أننا ندرك مدى تعصب هؤلاء في لا دينيتهم، ونعرف ما معنى التعصب في اللادينية، في الوقت الذي كان هؤلاء دائماً يتهمون المتدينين بالتعصب. إن تعصبهم هذا يحدو بهم إلى القول بنظريات خاصة. إن هؤلاء المتعصبين في اللادينية، أي الذين فرضيتهم الأولى هي إنكار الدين، يتوسلون بأتفه الأقوال لتبرير آرائهم في إنكار الدين، بحيث يستبعد أن يقوم محايد بنسخ كل هذا الهراء الذي يوصلهم في النهاية إلى طريق مسدود.

ظهر مؤخراً في أوروبا علم باسم **(علم الاجتماع الديني)** أقيم منذ ظهوره على أساس أن الدين شيء موضوع (ككل علم يكون له موضوع لا يستطيع أول الأمر إثباته، فيعتبره فرضية، ثم يحمّل نظرياته على أصل ذلك الموضوع). علم الاجتماع الديني هذا يفترض منذ البداية أن الدين ظاهرة وليدة التفاعلات الاجتماعية.

أي إنهم منذ البداية يبعدون كل احتمال بوجود أصل إلهي وما ورائي للدين. وهذا يشبه أن يقولوا لنا: ابحثوا في الرقم ١٣ وفكرة النحس التي

تلازمه، فنحن من حيث المنطق لا نجد أي فرق بينه وبين الرقم ١٤ و١٢ لكي نحتمل أن يكون هناك دليل عقلي أو تجريبي، لذلك نقول: إن منشأ ذلك غير منطقي، ثم نروح نبحث عما يكون هذا المنشأ غير المنطقي. هؤلاء أيضاً بدأوا بالقول بأنه ما دام الدين يفتقر إلى أصل منطقي، فلا بد أن يكون أصله غير منطقي، فما عسى يكون أصله غير المنطقي؟ وعليه فإن موضوعهم أصلاً يستند إلى القول بأن جذور الدين غير منطقية، ثم يجهدون أنفسهم للعثور على تلك الجذور غير المنطقية.

تعتبر هذه المقالة تأريخاً موجزاً للتحقيق في ظهور الدين، ثم تقول: إن أول من قام بتحليل هذا الموضوع (أصل الدين غير المنطقي) هو الفيلسوف المادي الألماني المعروف الذي كان أحد متبعي (كارل ماركس) الفكري، واسمه (فويرباخ) وقد اعتبروه أستاذ كارل ماركس لأن هذا استفاد من أفكاره استفادة عظيمة.

تعتمد أفكار كارل ماركس على ركنين: فمن حيث طراز تفكيره ومنطقه فهو (هيكلي)، أي إنه دايلكتيكي[1]. ومن حيث أفكاره الاجتماعية فهو يتبع فويرباخ.

فويرباخ مدين بشهرته في الأفكار المادية إلى تحليله الدين، وإلى قوله: إن الدين قد نشأ بسبب تغرب الإنسان عن نفسه. هنا ينبغي أن نشرح معنى التغرب بعض الشيء.

إن مسألة التغرب في الفلسفة الأوروبية طرحها هيكل لأول مرة... إن معنى التغرب في الفلسفة هو حصول عوامل تطرأ بحيث يصبح الإنسان غريباً عن نفسه ومع نفسه. ترى كيف يمكن أن يكون الإنسان غريباً عن نفسه ومع نفسه؟ أهذا ممكن؟ إن الغربة، كالقرابة المقابلة لها، تتطلب طرفين، بينما

---

(١) لم يكن هيكل مادياً، بل كانت له أفكار خاصة، حتى أن بعضهم قال: إنه مثالي لا يعترف بوجود الله، ويقول بعض آخر: بل إنه يقول بوجود الله. في الواقع إنه يقول بوجود الله ولكن تصوره عن الله يختلف عن تصور الآخرين.

الإنسان بذاته طرف واحد، فكيف يكون غريباً عن نفسه؟ هذا يعني أن الإنسان يخلط بين نفسه وغيره، أي إن للإنسان «نفسه» الحقيقية، ولكنه يخطىء فيعتبر شيئاً ليس «نفسه»، بمعنى أنه يأخذ شيئاً غير «نفسه» بمكان نفسه، فيظن أن «ذاك» هو «نفسه» الحقيقية، وبدلاً من أن يعمل ـ مثلاً ـ لنفسه الحقيقية، يأخذ بالعمل «لذاك» الغريب على نفسه الحقيقية(١).

لقد تكرر في القرآن ورود «**الخسران**» و«**خسران النفس**». ومعنى الخسران هنا هو ذاك الخسران الذي يكون في القمار أو في الصفقات التجارية، مع أن من الصعب على الإنسان أن يتصور كيف يمكن أن يخسر نفسه التي هي هو، إذ الخسران يعني خروج ما يملك من ملكيته إلا ملكية طرف آخر، فكيف يخسر الإنسان نفسه؟ وفي القرآن ـ أيضاً ـ كلام عن النسيان. مثلاً: ﴿خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمْ﴾ و﴿قُلْ إِنَّ ٱلْخَٰسِرِينَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمْ﴾ فالخاسر الحقيقي هو من يخسر نفسه، أي إن من يخسر ماله ليس خاسراً حقيقياً، فذاك ليس بالأمر المهم، بل الخاسر الحقيقي هو الذي يضيع نفسه ويخسرها وينساها.

من وجهة نظر فلسفية يصعب تصور هذه الحالة، لأن علم الإنسان بنفسه علم حضوري، والعلم الحضوري غير قابل للنسيان... العلم الحصولي هو الذي يقبل النسيان. فالإنسان في جوهره.. هو علمه بذاته، بينما نجد القرآن يتحدث عن خسران النفس ونسيانها.

لقد بدأت هذه الفكرة تلح علي منذ حوالي عشرين سنة، ثم عرفت من مطالعاتي أن الفلاسفة ـ وعلى الأخص المسلمين منهم ـ قد تنبهوا إلى هذا الموضوع وتعمقوا في بحثه وعمن يكون «**الأنا**» الحقيقي في الإنسان. بل إن أساس التصوف والعرفان مبني على العثور على «**النفس الحقيقية**» و«**الأنا**» الحقيقي، أي شق أستار «**النفس**» و«**الأنا**» الخياليتين لبلوغ «**الأنا**» الحقيقي.

---

(١) بحثنا هذا الموضوع بصورة إجمالية في كتابنا «جولة في نهج البلاغة». لقد طرحت هذه المسألة قبل عشرين سنة في إحدى جلسات التفسير التي كنا نعقدها، وقد أشرت إليها في دفاتري القديمة. أتذكر أنني يومئذٍ قد استلهمت القرآن وطرحت ذلك في تلك الجلسات وفي أماكن أخرى أيضاً. وخلاصة ما قلت هو أننا نستنبط من القرآن أن الإنسان يعاني أحياناً من حالة يشعر فيها أن فاصلة تفصله عن نفسه.

إذن، فهذا موضوع استلهمه فلاسفة الإسلام وحكماؤه من القرآن خير استلهام وشرحوه خير شرح. ومن بين تلك التفسيرات الرفيعة التي تعد بحق من الروائع هو المثل الذي يغربه (مولوي) بشأن قيام الإنسان بالخلط بين ذاته الرفيعة وذاته الدنية، وبعبارة أخرى: خطأ الإنسان في التمييز بين جانبه الروحي المعنوي ـ وهو جانبه الحقيقي ـ وجانبه الجسدي، فيقول: افرض أن رجلاً يملك أرضاً ويريد أن يبني فوقها عمارة، فيهيىء لذلك المواد اللازمة من جص وآجر وحديد وإسمنت وغير ذلك ويبني عمارة عظيمة جليلة، وعندما ينتهي البناء ويروم الانتقال إلى عمارته، يجد أنه قد أخطأ وشيدها على أرض جاره، وأن كل ما بناه كان على أرض غريبة عنه، وأن عليه ـ فضلاً عن ذلك ـ أن يتحمل عناء هدم ما بناه. وهنا يقول مولوي (وهي شيء عجيب في بيان اللطائف الروحية) ما ترجمته:

(لا تبن بيتاً في أرض الآخرين اعمل لنفسك ولا تعمل للغرباء)

(من الغريب؟ إنه جسدك الترابي فله كل همك وغمك)

(فما دمت تغذي جسدك بالدسم الحلو فلن تجد جوهر الروح، لسمنتك)

(لو وضعت الجسد في المسك فإن نتنه سيظهر بعد الموت)

(فالمسك امسحه بالروح لا بالجسد إذ المسك هو اسم الله ذي الجلال)

يقول القرآن: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾[1].

فالقرآن يرى تلازماً بين العثور على النفس والعثور على الله. أي إن المرء لا يكون قد وجد الله إلا إذا كان قد وجد نفسه، ولا يجد أحد نفسه إلا إذا وجد الله. والحديث القائل: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ» يقابله «مَنْ عَرَفَ رَبَّهُ عَرَفَ نَفْسَهُ» معروف.

إن القرآن لا يفصل بين معرفة النفس ومعرفة الله. إذن فإن قضية التغرب والغربة مع النفس ليست جديدة على المسلمين والمعارف الإسلامية، بل هي

(١) الحشر: الآية ١٩.

تبدأ من القرآن وتسير منذ أكثر من ألف سنة في مسار خاص. أما في أوروبا فقد بدأ ظهور المسألة عند هيكل، ثم تناولتها المذاهب الأخرى من بعده، ولكن بغير أن يبينوا شيئاً عن «**النفس**» التي يدور الحديث عنها، وذلك لأن السؤال الأول الذي تطرحه مسألة الاغتراب هو: ما هي «**النفس**»؟.

فما دمتم تقولون: إن الإنسان قد تغرب عن نفسه، أو إنه غريب عن نفسه، فعليكم أولاً أن تعرفونا على «**نفس**» الإنسان هذه، ما هي؟ لكي يمكن هضم معنى الاغتراب بعد ذلك.

ولكنهم بغير أن يديروا بحوثهم حول «**نفس**» الإنسان، وبغير أن يفهموا مدلول «**نفس**» هذه، يشرعون بالكلام على التغرب. بل إن هذه الفلسفات المادية تنكر وجود تلك «**النفس**» **ويقولون: إنها أمر اعتباري (كذلك هي كل الفلسفات) وإنها مفهوم انتزاعي، أي إن سلسلة من التصورات تترى في الذهن، فتحسب أن هناك** «نفساً» في الوجود. إن فلسفة هؤلاء قائمة من جهة على عدم وجود «**نفس**» ما، ولكنهم يأتون من جهة أخرى فينسجون فلسفة عن تغرب النفس. إنه لأمرعجيب!.

إن السيد فويرباخ.. هذا الفيلسوف المادي.. له كلام عجيب. لقد حاول أن يحلل الدين تحليلاً نفسياً واجتماعياً استناداً إلى الفرضية التي سبق ذكرها، وهي القول بأن ليس للدين أساس منطقي.

يقول: إن للإنسان وجوداً ثنائياً (وقوله هذا مأخوذ من الدين نفسه) وهما الوجود العلَيّ والوجود الدَنيء. وهذا ما نعبر عنه نحن بالجانب «**العلوي**» والجانب «**السفلي**» الذي هو الجانب الحيواني في الإنسان، كالأكل والشرب والشهوة. والجانب العَليّ هو إنسانية الإنسان نفسها (ولا يسع فريرباخ) إلا أن يجعل هذه جزءاً من وجود الإنسان ويعترف بأصالتها وإن لهذا الجانب مجموعة من الفضائل، كالشرف والكرامة والعطف والخير وأمثال ذلك.

ثم يقول: إن الإنسان بسبب ازدواجيته هذه ينساق إلى الدناءة، أي إنه يتبع جانبه الدنيء السفلي. وبعد أن يتمكن منه هذا الجانب يجد إنه لا ينسجم

مع جانبه العلوي، لأنه غداً حيواناً منحطاً دنيئاً، ثم يأخذ بالاعتقاد بأن تلك السجايا موجودة في ما وراء وجوده، وهكذا يبني الله على أساس وجوده هو.

لست أدري من الذي قال هذه العبارة في أوروبا، وهي على العكس مما جاء في التوراة بأن الله قد خلق آدم على مثال صورته ونموذجاً لصفاته الكمالية، إذ قال هذا الفيلسوف الأوروبي: إن القضية على العكس من ذلك، إن الإنسان هو الذي خلق الله على صورته وسيرته. أي إن الإنسان كان ذا طبيعة كمالية كلها كمال ورحمة وغير ذلك، ففصل هذه الخصال عن نفسه فأصبح غريباً عن نفسه، واعتقد أنها تخص وجوداً وراء وجوده، ولم يعرف أن كل ذلك كان فيه وفي داخله.

وهكذا أصبح الإنسان غريباً عن نفسه، وانتزع أجزاء من وجوده نسي أنه انتزعها من نفسه، وافترض وجودها في ما وراء ذاته.

ولكنه يقول: إن هذا الجانب الماورائي الذي ابتعد عن الإنسان أول الأمر، عاد فاقترب تدريجياً منه. فالآلهة في الأديان البدائية كانت تتميز بالماورائية، ثم يصبح الإله في الهيودية شبيهاً بالإنسان، له مثل حاله من إحساس وعاطفة وغضب ورضى، ويكون الله في المسيحية أقرب إلى الإنسان ويظهر للعيان بصورة إنسان، وهو المسيح. فالله يكون في الواقع قد اجتاز قوساً صاعداً عليه من هذه الجهة ونازلاً عنه من تلك الجهة: ففي البداية انتزع الإنسان هذه الصفات من نفسه وجعلها بعيدة عنه، في مقام إله لا يربطه بالإنسان رابط أبداً، ثم عاد يقترب من الإنسان مرة أخرى شيئاً فشيئاً، وعندما يصل إلى المسيح يكون قريباً جداً من الإنسان لأن المسيح في المسيحية هو الله، فهو إنسان وهو إله في آن واحد.

لم يبق سوى خطوة واحدة، فكلما ازدادت معرفة الإنسان بنفسه، استطاع أن يبعد الاغتراب عن نفسه أكثر، إلى أن يصل إلى مرحلة يكتشف فيها أن كل هذه الصفات التي أضفاها على الله إنما هي صفاته هو وليس هناك شيء اسمه الله. وعليه لم يبق سوى خطوة واحدة لانتهاء الدين، ويكون ذلك عندما يعرف الإنسان نفسه معرفة كاملة.

أما الإِسلام فمع أنه جاء بعد المسيحية وهو أكثر تكاملاً منها، فإنه ينكر هذا الجانب الإِنساني في الله، أو جانب ألوهية الإِنسان الذي هو المسيح، أو أنه ابن الله وما أشبه ذلك. مع أن الإِسلام، بموجب هذه النظرية واستمرارها، ينبغي أن يأتي بإله أشد شبهاً بالإِنسان. وهذا أحد الاعتراضات عليها.

يقول السيد فويرباخ، أيضاً: كلما ازدادت معرفة الإِنسان بنفسه انتفت حاجته إلى افتراض وجود الله. وفي الوقت الذي تصبح معرفته بنفسه معرفة جيدة، لا يكون هناك مكان للدين، ويومئذٍ يعبد الإِنسان نفسه بدلاً من عبادة الله.

إن واحداً من الجوانب التي تفند هذه النظرية، هو أنه أولاً يجب أن نقول لهذا السيد فويرباخ: إنك ما دمت لا تعتقد بالله، وترى الإِنسان كائناً مادياً مئة بالمئة، فمن أين أتيت بهذه الثنائية والازدواجية في الإِنسان؟ كيف تفسر وجودها؟ إن الأديان هي التي تستطيع تفسير هذه الثنائية، لأنها تعتبر الإِنسان مركباً من حقيقة ترابية وحقيقة ملكوتية[1]. ولكنكم، وأنتم ماديون، كيف تستطيعون تفسير ذلك؟.

ثانياً: إننا إذا اعتبرنا هذه الفلسفة، فلا بد أن نعترف بأن ليس في العالم إنسان باق على نبله الأصيل وشرفه، لأن هذه الفلسفة تقول: إن الإِنسان بذاته مزدوج، ثم يصيبه الانحطاط في الحياة الاجتماعية ويسقط جانبه السفلي الدنيء في حمأة الحيوانية، وينزع عن نفسه جانبه العلي الرفيع فيتخذه ديناً يدين به.

فمؤدى هذا الكلام هو أننا ينبغي أولاً أن نعتبر أن جميع أفراد البشر قد سقطوا في الحيوانية، ثم أن نعتبر بعد ذلك أن هؤلاء الساقطين متدينون. ولكننا نرى أن الإِنسان كان دائماً على قسمين: قسم ظل دائماً على نبله وشرف أصالته الإِنسانية، وقسم سقط في الحيوانية. ثم لننظر إلى الذين يميلون إلى الدين، هل

(١) ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ الحجر: الآية ٢٩. فهو أولاً «يسويه» أي يكمله ويكمل أجهزته. وبعد ذلك يأتي شيء آخر ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾. أو كما في (سورة «المؤمنون» الآية ١٤) ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ﴾ ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ﴾ ... حتى يقول ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾.

الذين يتمسكون بالدين هم من الأشخاص الذين ما زالت فيهم الأصالة الإنسانية، أم أنهم من الذين سقطوا في حمأة الحيوانية؟ لا شك في أن الذين يحسون في أنفسهم تلك الأصالة الإنسانية النبيلة هم الذين يؤمنون بالله وبالدين وبأصوله.

على كل حال، تلك نظرية منسوخة.

٢ ـ نظرية الجهل:

(تابع أقوال السيد موحدنيا).

هنالك نظريات مختلفة تدور حول نشوء الدين عموماً. منها ما يقول: إن الدين وليد جهل الإنسان. ونظرية أخرى تقول: إن الدين قد نشأ عن ضعف الإنسان ومسكنته. وثالثة ترى: أن الدين وليد الفقر الاجتماعي. وأخرى تعتقد: أنّه ظهر بسبب الوضع الطبقي المختلف للناس. ونظرية خامسة تقول: إن الدين حصيلة طراز التربية والتعليم في مجتمع من المجتمعات. أما النظرية السادسة التي تعود مرة أخرى إلى بحثنا الأصلي، فترجع إلى «أميك دوركه» وهي في الواقع عودة إلى النظرية الأولى التي تفضل الأستاذ بشرحها، وهي نظرية فويرباخ نفسها.

الأستاذ: ولكن بشكل آخر طبعاً، لأن هذه النظرية ليست هي نظرية فويرباخ عينها، ولكنهم اعتبروا هذه ضرباً من الاغتراب أيضاً. (هنا يبقي بحث السيد موحدنيا غير تام إلى أن ينتهي السيد نهاونديان من ذكر تفاصيل النظريات الأخرى حول ظهور الدين في المجتمع. إن هذه المطالب مذكورة في مقالة بقلم الدكتور أنور خامئي منشورة في مجلة «نكين»).

السيد نهاونديان: النظرية الأولى التي ترد في المقالة هي أن الدين وليد جهل الإنسان، أي أن الإنسان الأول، عندما واجه الظواهر الطبيعية أول الأمر، ورأى النار وهي تحرق، والرعد والبرق، وغير ذلك.. ولافتقاره إلى سلاح يقف به في وجه الأخطار الطبيعية، كان يسعى للعثور على أسبابها. إن

الذين يطرحون هذه النظرية عديدون، غير أن على رأسهم يأتي «تايلر» و«سبنسر» بالإضافة إلى «راسل» الذي يشير إلى الجهل أيضاً.

وإذا لم يستطيع الإنسان تعليل تلك الظواهر الطبيعية وتحليلها والوصول إلى أسبابها الحقيقية، كالبرق الذي يحدث في السماء فيشب حريق في الأرض بسببه، والذي يسببه التفريغ الكهربائي، وأمثال ذلك، فكان يرى أن لكل ظاهرة طبيعية روحاً، وكان يتخذ من هذه الروح إلهاً. فإذا اعتبرنا «اوكست كنت» ـ مثلاً ـ من اتباع هذه النظرية.

فإنه يقول بشأن المراحل التاريخية التي مرت على البشر: إنه مثلما كان العلم يتقدم، وتزداد معرفة الإنسان بعلل تلك الظواهر، أخذ عدد الآلهة يتناقص تبعاً لذلك. أي عندما كانت الظواهر المجهولة العلل عند الإنسان كثيرة، كان يصطنع لكل من تلك الظواهر إلهاً في فكره يعتبره علة لذاك المعلول وتلك الظاهرة. ثم بتقدم معرفته وتمكنه من إرجاع بعض تلك الظواهر إلى عللها الحقيقية، واستطاعته التوحيد بين عدد منها لما رآه من وجوه التشابه بينها، أخذ يقلل من عدد آلهته شيئاً فشيئاً، إلى أن وصل في مسيرته إلى إله واحد. ولسوف يقيل أو يعزل هذا الإله الواحد أيضاً بتقدم العلم.

الأستاذ: إن الذين قالوا بنظرية أن الدين وليد الجهل، قد قالوها بطريقتين، إن ما قاله «اوكست كنت» والذي أشار إليه ونقله «سبنسر» وأمثاله، يحتمل وجهين.

«اوكست كنت» ينظر إلى مسألة تعليل الحوادث نفسها، أي إنه يريد أن يقول: إن الإنسان قد يقبل مبدأ العلية، ولكن بما أن البشر الأوائل لم يكونوا يعرفون العلة الأصلية للحوادث، فإنهم نسبوها إلى كائنات غيبية، إلى إلهة وما أشبه ذلك. فهم كانوا يرون هطول المطر. وبما إنهم لم يكونوا يعرفون علة نزوله، أوجدوا إله المطر. وعند حدوث الطوفان لم يعرفوا علته، فنسبوه إلى إله الطوفان، وهكذا في الحالات الأخرى. وعليه، فإنه يرى أن هذه هي واحدة من مراحل البشر الحضارية.

أما سبنسر وأمثاله، فإن الموضوع قد أثير بشكل آخر. فهؤلاء قالوا: إن الإنسان قد آمن منذ البداية بثنائيته، أي بثنائية الروح والجسم، حتى أنه كان يرى الأموات في أحلامه، كان يرى الأفراد الذي ماتوا يزورونه في النوم، ثم أخذ يتصور أن الذي زاره في النوم قد جاءه من الخارج، لأنه كان على يقين من أن الذي مات قد دفن تحت التراب، ولعل جسمه يكون قد تفسخ وتلاشى. فاعتقد بوجود الروح في الإنسان، أي إن للإنسان روحاً وجسماً. ثم عمم هذه الفكرة على جميع الأشياء، أي إنه قال بوجود الروح في جميع الأشياء.

وهكذا عندما تواجهه الحوادث المختلفة، فيقول بأن للبحر روحاً، وأن للطوفان روحاً، وكذلك للشمس وغيرها. هنا أصبح كلما واجه محنة من هذه المحن الطبيعية يقدم هدية، مثلما كان يفعل عندما يواجه إنساناً أقوى منه ويقدم له النذور، ويتملقه وما إلى ذلك. وهكذا أخذ يفعل في مواجهة قوى الطبيعة، أي العبادة.

بهذا يحاول سبنسر تفسير العبادة ليبيّن كيف ظهرت العبادة بادىء ذي بدء. أما (اوكست كنت) فيريد أن يفسر الدين تفسيراً نظرياً وفكرياً فحسب. (سبنسر) يشير إلى جذور العبادة وكيف أنها بدأت من عبادة الطبيعة أو الظواهر الطبيعية، وهي التي تدخل ضمن مصاديق التملق، مثلما أن الإنسان يقدم للأقوى منه هدية، أو قرباناً، أو يتملقه. أولئك أيضاً كانوا يقدمون لقوى الطبيعة الهدايا والقرابين، ويعبدونها ويتضرعون إليها.

فبموجب نظرة هؤلاء، بزوال الجهل، أو بمعرفة العلل (كما يقول كنت) أو بمعرفة أن الأشياء لا روح فيها، وأن البر والبحر والمطر لا روح فيها، وأن وجود الروح في الإنسان مشكوك فيه، لم يعد هناك ما يوجب الكلام على الله، ولا على العبادة.. فهذه أمور ينتفي موضوعها بتقدم العلم والمعرفة، وهنا ينبري كاتب المقالة (الدكتور أنور خامئي) لتفنيد هذه النظرية ولبيان خطها.

إن من الأدلة التي يوردها القول بأن التجربة تثبت خلاف ذلك، فإننا نرى

الدين بين الجهلاء وبين العلماء على حد سواء، أي إن قضية الدين لا علاقة لها بالجهل ولا بالعلم ولو كانت هذه النظرية صحيحة لوجب أن نجد أنه كلما كان الناس أكثر جهلاً وأمية كانوا أكثر تديناً، وكلما كانوا أعلم كانوا أقل اعترافاً بالدين. وعليه فإن علماء الدرجة الأولى لا بد أن يكونوا ملحدين كلياً. ثم يضرب أمثلة على علماء متدينين، ويقول حتى أن داروين نفسه كان متديناً.

(السيد نهاونديان يستمر): و«راسل» مثلاً، بالرغم من أنه يستند بهذا الخصوص على خوف الإنسان وضعفه ومسكنته، فإنه يؤكد الجهل أيضاً، باعتباره سبباً من أسباب الخوف. ففي كتابه بعنوان «**لماذا لست مسيحياً**» يقول: «أنا اعتقد أن الدين قد نشأ منذ البدء بسبب الخوف، الخوف والإرتهاب من المجهولات من جهة، ومن الإحساس بفقدان الأخ الأكبر الذي يقف إلى جانبك في جميع الملمات. إن الخوف أساس كل شيء، الخوف من الخفي، الخوف من الهزيمة، الخوف من الموت. إن العلم والمعرفة يستطيعان إعانتنا في التخلص من هذا الخوف والجبن اللذين ابتليت بهما الأجيال البشرية المتوالية. إن العلم يستطيع. أن يعلمنا. وأحسب أن قلوبنا أيضاً تستطيع أن تتعلم ألا تجري وراء مدافع خيالي، وألا نصنع لأنفسنا حلفاء في السماء، بل نبذل قصارى جهودنا على الأرض لكي نجعل منها مكاناً مناسباً لحياتنا، بدلاً من المكان الذي صرفت الكنيسة قروناً مديدة لبنائه».

هنالك عبارات مماثلة أخرى في المقالة. ومن النقاط الأخرى التي وردت في مقالة الدكتور أنور خامئي، هي أنه يستشهد بأبيات من شعر مولوي وأبي العلاء المعري بهذا الخصوص، مما يظهر لي أنه خطأ كبير. أحد أبيات مولوي يقول ما ترجمته:

(كن أبلهاً لتبقى صحيح الدين).

وبيت آخر من شعر أبي العلاء المعري الذي ـ وإن كان قد قيلت فيه أقوال ـ ليستبعد أن يكون قد قاله لهذا الغرض:

اثنان أهل الأرض ذو عقل بلا دين وآخر ديّن لا عقل له

وأغلب ظني أن المقصودين في كلا البيتين هم المتدينون السطحيون الذين كفرّوهما، فكان هذا ردهما عليهم، وليس الأمر كما يظن أمثال هؤلاء من علماء الاجتماع بأن الدين منشؤه الجهل.

الأستاذ: فيما يتعلق بأبي العلاء المعري، فإنه على الرغم من كونه فيلسوفاً حكيماً، فإنه شاعر أيضاً، له أقوال مختلفة في الحالات المختلفة، ولذلك فإنه إنسان غير واضح تماماً. إنك لتجد فيما يقوله أبو العلاء: التوحيد والتدين والإسلام واضحاً، ثم تجد ضد ذلك في أقواله أيضاً. إنني لم أقرأ الكثير عن أبي العلاء، ولكن المقدار الذي قرأته يشير إلى ذلك.

أما فيما يتعلق بشعر مولوي، فإني لم أعثر على المناسبة التي قيل فيها هذا الشعر، إلا أن معرفتنا بمولوي تجعل من الصعب أن يحتمل المرء منه هذا القول حسب الظاهر.

أغلب الظن أن مولوي، وهو من رجال التصوف والعرفان، كان كثير الخصام مع الفلاسفة، وعندما يبيّن نظرية التسليم، فهو يريد أن يقول: إن على الإنسان أن يستسلم للحقيقة، وهذا لا يتحقق إلا إذا طهرت قلبك ووضعت العقل جانباً، حتى أن بعضهم يستشهد بالحديث غير الموثوق به القائل «عليكم بدين العجائز» لتبرير أقوال هؤلاء المتصوفة، معتبرين لفظة «العجائز» من أصل «العجز» أي حالة الإنكسار والتضرع.

مولوي في هذا الشعر وفي كثير غيره من شعره يدين العقل، ولكن العقل الذي يدينه مولوي هو العقل الحكيم في قبال العشق الصوفي، أي في التضاد بين العقل والعشق، يدين العقل ويؤيد العشق، وما التصوف والعرفان إلا هذا. وفي هذا يقول ما ترجمته:

(اختبرت العقل البعيد النظر بعد هذا سأجعل نفسي مجنوناً)

فوضع هذا العقل جانباً لا يعني هذا الذي يقول به علماء الاجتماع: إما دين بغير عقل، وإما عقل بغير دين.

٣ ـ نظرية الخوف:

(السيد نهاوندیان مستمراً)

النظرية الأخرى حول نشوء الدين ترى أنه قد نشأ عن ضعف الإنسان ومسكنته، أي خوفه. ولعل أكثر الفلاسفة تمسكاً بهذه النظرية هو «راسل» الذي سوف نقتطف من مقولاته ما يؤيد ذلك.

في كتاب (التعليم والتربية والنظام الاجتماعي) مختارات من آراء «راسل» إعداد السيد جعفري، يقول:

«إن الاعتقاد بالله وبالحياة الأخرى بعد الموت يجعل من الممكن لنا أن نعيش حياة أقل شجاعة وتحوطاً مما يعيشها الشكاكون. (أي إن الاعتقاد بالدين يقلل من شجاعتنا وجرأتنا). إن كثيراً من الناس يفقدون إيمانهم بالأحكام الدينية في السنين التي يستولي فيها اليأس والقنوط على الناس. وعليه فإنه على الذين لم يتربوا تربية دينية مطلقاً أن يواجهوا عنتاً وضيقاً أقسى. في المسيحية أقوال تطالبنا بعدم الخوف من الموت أو من الكائنات. ولكن لبلوغ هذه المرحلة لا تكفي الاتصاف بالشجاعة، بينما نرى أن التشوق للتمسك بالدين يعود في غالبيته إلى خوف الإنسان. أما الميالون للدين فيميلون إلى هذه الفكرة، ظانين أن بعض أنواع الخوف ينبغي ألا يدخل في الحسبان، ولكني أرى أن هؤلاء على خطأ كبير. إن القول بأننا لكي نجنب الإنسان الخوف نؤيد تمسكه بعقائد مطمئنة، لا يمكن أن يكون خير أسلوب من أساليب العيش، فما دام الدين يحتمي بحمى الخوف، فسيظل يقلل من قيمة الإنسان ومقامه...».

وفي مكان آخر من هذا الكتاب من مختارات من أقوال راسل، وفي مقال بعنوان «المجتمع الإنساني في ظل الإلهيات والسياسات» يقول: «إن جميع التصورات عن وجود الله تصورات تستقي من استبداد الشرقيين القدامى (أي عامل الظلم والتعسف بين طبقات المجتمع وحكم طبقة على طبقة أخرى). إن هذا التصور لا قيمة له في نظر الإنسان الحر. عندما تسمعون الناس في الكنائس وهم يحقرون أنفسهم قائلين إنهم آثمون بائسون، وما أشبه ذلك، فإن

هذا يبدو عملاً دنيئاً في نظركم، ولا ترونه قادراً على أن يعصم البشر. إن علينا أن نقف لننظر إلى العالم بالصورة التي هو عليها، علينا أن نجعل الدنيا في أحسن صورة ممكنة، فإذا لم تظهر بالصورة الحسنة التي نتوقعها، علينا أن ندرك أنها ستكون ـ على كل حال ـ أفضل من هذه التي قضى الناس سنوات طوالاً في صنعها. إن ما يلزم دنيا طيبة هو العلم والمحبة والشجاعة. إنها لن تحتاج أبداً إلى التأسف على ما مضى، ولا إلى تقييد عقل البشر وتحديد مواهبه بتلك الكلمات التي قالها منذ أمد طويل أناس جهلاء».

هنا ـ أيضاً ـ نلاحظ أنه ـ مهما توغل في البحث ـ يعود فيشير إلى حالة الضعف والضعة التي يلمسها في الناس المتدينين، ولكنه يرى في الوقت نفسه أن الشرقيين هم المبدأ والمنشأ.

إننا هنا نستطيع أن نرد عليهم بالعديد من الردود، والتي سوف يتكفل الأستاذ بإيرادها.

الأستاذ: نعم، نعود إلى النقطة التي ذكرتها بادىء ذي بدء، فلعلي لم أوضحها كما ينبغي.. إن علماءنا يرددون بعض المصطلحات، منها أن الدليل الفلاني يحكم الدليل الفلاني، أو أنه يرد عليه. والمقصود هو أنه يحدث ـ أحياناً ـ أن دليلين اثنين لا يمكن أن يتعارضا، وذلك عندما يكون أحد الدليلين مشروطاً بشرط معين يزول بظهور الدليل الآخر، وبزوال الشرط يزول الدليل تلقائياً أيضاً، ولا يعني هذا المصطلح أن الدليلين متناقضان ومتحاربان.

لقد قال هؤلاء ـ منذ البداية ـ بفرضيتهم على أن المنطق الواحد لا يمكن أن يكون ظهوراً لمنشأ فكر ديني. فإذا لم يكن المنطق قادراً على ذلك، فلنبحث عن شيء غير المنطق. وبحثوا فعثروا على الخوف والجهل وأمثالهما واعتبروها منشأ الدين. لا بد أن يقال لهؤلاء: إن فكر البشر ـ وإن يكن باطلاً ـ ومهما يكن تعلق البشر به، فإنه يرجع إلى منطقه، لا إلى شيء ما وراء منطقه.

فالإنسان ـ مثلاً ـ ظل آلاف السنين يعتقد أن الشمس تدور حول الأرض، وأن الأرض ثابتة، فهل نبحث عما دعا البشر إلى الاعتقاد بأن الأرض هي

المركز وأن الشمس والكواكب الأخرى تدور حول الأرض؟ هل كان السبب خوف الناس من الأموات أو مما يشبه ذلك؟ كلا.. نقول كان الأمر فكرياً ومنطقياً ولا عامل آخر وراءه، حتى لو كان على خطأ. كان الإنسان يعني بما يرى، فبدا له أن الشمس هي التي تدور حول الأرض، وكان يحكم بما يرى.. إن الدليل على ذلك هو الرؤية وتفكير الإنسان، ولا حاجة للبحث عن دليل من الخارج. إنه ليس مثل النحس الذي يلازم رقم ١٣ كي نقول: إن في ذلك عاملاً خارجياً.

ينبغي أن نسأل هؤلاء: إن الآثار والدلائل الكثيرة التي تدل على أن الإنسان القديم قبل آلاف السنين كان متقدماً في الفن والصنعة وكانت له أفكار فلسفية رفيعة ودقيقة محيرة، ألم يكن له ذلك المقدار من التفكير الذي يقوده إلى الدين؟.

إن العلية من المبادىء التي استولت على تفكير الإنسان الأول، فكان يستدل من نزول المطر على وجود علة لذلك، فراح يسعى للعثور عليها ليعرف ما هي. هذا جزء أولي من فكر الإنسان، أي إن الإنسان في هذا لا يحتاج إلى مدرسة ودرس، وسرعان ما يخطر لذهنه أن كل ما هنالك هو المربوب، أي إن ما لا أراه يكون بصورة مربوب ومقهور.

إن قصة إبراهيم في القرآن تشير إلى هذه الطريقة من الاستدلال، وإن من جوانب إعجاز القرآن أنه اختار قصة إبراهيم هذه.. فإبراهيم كان من أقدم الأنبياء، قبل المسيحية واليهودية. والقصة، قصة إبراهيم[1] نفسه: شاب يعيش بعيداً عن المجتمع في كهف. فيرى نجماً منيراً، فيقول: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾ (وقد يقولها بلهجة استفهام أو تقرير) ثم يرى أنه أفل، فيدرك أن ما يجده في نفسه من المربوبية والمقهورية، وأنه مسخر، موجود أيضاً في ذلك النجم الذي ظنه

---

(١) النبي إبراهيم يمثل هنا ذلك الإنسان الذي يفترض الفلاسفة وجوده باسم (حي بن يقظان)، ويفترضون أنه يعيش بعيداً عن المجتمع في أحد الكهوف، ولا يختلط بأي إنسان، ثم يضعونه أمام ظواهر العالم ليروا طراز تفكيره واستنتاجاته.

الله. ثم يرى القمر أكبر حجماً وأسطع نوراً، فيقول: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾ وإذ يرى بعد ذلك في القمر ما رآه في النجم وفي نفسه، يرفضه كرب. ثم يرى الشمس، فيقول: ﴿هَٰذَا رَبِّي هَٰذَآ أَكْبَرُ﴾ ولكن هذا أيضاً أفل، فغسل يده من كل هذه الأمور، واستنتج استنتاجاً بسيطاً، وهو: كل هذا الذي أراه متحرك ومسخر وفي حالة دوران، أي إن هناك من يحركه ويسخره. فرأى العالم كلا مربوباً واحداً. يبيّن القرآن أن تفكير الإنسان الأول قادر على الوصول إلى أن لكل ما يراه حكم المربوبية، وأن الرب هو الذي لا يتصف بما تتصف به أشياء العالم. عندئذٍ يقول: ﴿وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَٰوَٰتِ وَالْأَرْضَ﴾.

ينبغي أن نسأل هؤلاء السادة: هل معرفة الإنسان على هذه الطريقة أصح أم بطريقتكم؟.

﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَآ﴾.

يبيّن القرآن أن تعليم الإنسان البدائي وتربيته لا تختلف عن تربية الإنسان في أي وقت ـ أو حتى المعاصر ـ فيما يتعلق بهذا الأمر، لأن هذا جزء من فطرة الإنسان. ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾؟ أي إن الإنسان وكل ما له خصال الإنسان، مربوب، ثم استدل على أن الرب الذي يكون مربوباً يكون من جملة المربوبين المقهورين. ومن هنا توصل إلى الله.

عندما يكون للقضية هذا التسلسل المنطقي، أي عندما كان المنطق كافياً لإيصال الإنسان إلى الله، فما هذا المرض الذي يحدو بالإنسان إلى أمثال ما سبق من التحليل والتفسير؟ إن أمرهم يشبه أن نرى رجلاً في قاعة مفتحة الأبواب، فنقول: إنه نزل من السقف. ما الذي يدعونا إلى هذا القول بوجود أبواب مفتوحة؟ لو كانت مغلقة لتساءلنا: من أين أتى؟ ولكن في حالة كون الأبواب مفتوحة، فإنه يكون مرضاً لو قلنا: إنه ثقب السقف وهبط منه.

هل منطق القرآن أقوى، في موضوع منشأ الدين، أم منطقهم؟.

إن القرآن يختار النبيّ إبراهيم ـ الذي بقي في مكان لم يرَ فيه أحداً حتى

الخامسة عشرة أو السادسة عشرة من عمره ـ فيضرب به مثلاً لكي يكون مثالاً كلياً يصدق حتى على الإنسان البدائي. لأن القرآن يريد أن يقول: إنه حتى الإنسان البدائي بمنطقة البدائي كان قادراً على إدراك وجود الله.

أولم يكن الإنسان البدائي يرى انتظام الطبيعة؟.

ألم يكن يغرس الأشجار؟.

ألم يكن يرى البذرة كيف تخرج من تحت التراب فترتفع إلى الأعلى وتمد جذورها وتورق وتثمر؟.

ألم يرَ وجوده هو وما فيه من أعضاء وتناسب وانتظام؟.

أو لم يكن كل هذا يثير في الإنسان البدائي الحيرة والتفكير في الله؟.

كيف يمكننا أن نغض الطرف عن هذا مع وجود البناء المنطقي والفكري عند الإنسان، لنبحث عن أسباب أخرى، كأن نقول: إن الخوف هو الذي أدى إلى أن يفكر الإنسان في الله، أو أنه الجهل، أو الأحلام وازدواج الروح والجسد؟.

لماذا يريدوننا أن ندخل من النافذة والباب مفتوح على مصراعيه؟.

ما الذي يدعونا للتفكير في أسباب غير منطقية مع وجود التفكير المنطقي؟.

إن مجرد إدراك وجود الله يكفي الإنسان البدائي.. ثم إن التاريخ نفسه يدلنا على أنه في أدوار ما قبل التاريخ (بقدر ما يمكن استنتاجه منه) كان هناك أشخاص مفكرون (نسميهم نحن بالأنبياء ويسمونهم هم بالفلاسفة) قادرون على تذكير الناس بالله.

(هنا يقول أحد الطلاب: بخصوص ما جاء في كلامكم الآن، إذا كان الإنسان البدائي قد أدرك مبدأ العلية، فإن الجواب الذي ذكرتموه صحيح، ولكنهم يقولون: إن الاعتقاد بالله جاء كنتيجة غلط بسبب الجهل. يعني سواء

كان ذلك غلطاً أم صحيحاً، فإن الإنسان اهتدى إلى الله بعامل الخوف. فكيف نرد على هؤلاء؟).

الأستاذ: فيما أوردته من قبل ذكرت الخطوة الأولى والخطوة الثانية.

الخطوة الأولى هي أنه كلما صادف الإنسان حدثاً أسرع يبحث عن العلة والسبب. فالإنسان البدائي، إذن، كان دائم البحث عن العلة.

أما الخطوة الثانية فإنها خطوة بسيطة لا تستوجب بالضرورة إنساناً من القرن العشرين ليخطوها، فالإنسان البدائي كان ـ أيضاً ـ بإمكانه أن يدرك أن هناك علة لكل ظاهرة، فهل يمكن أن تكون للظواهر كلها علة واحدة؟.

هذا السؤال ظهر أمام الإنسان في وقت مبكر جداً. وهذا هو القول الذي يقوله القرآن في قصة النبيّ إبراهيم، بأن الإنسان عندما يرى تغير الأشياء، وأنها تأتي وتروح بغير إرادتها، يشرع بالبحث عن عامل التغيير، وحينما يشرع في البحث عن عامل التغيير، يتضح له أن جميع تلك العوامل هي نفسها مربوبة ومقهورة ومحكومة، فيكون من الطبيعي أن يخطر للإنسان فوراً هذا السؤال: هل هناك قوة تكون حاكمة فقط وغير محكومة؟.

إنني هنا لست في مقام الحكم على منطق الإنسان وفكره هذا إن كان صحيحاً أم لا، فذاك أمر خارج عن موضوعنا. إنما الذي أريد توكيده هنا هو أن فكر البشر ومنطقه هما اللذان هدياه، بغير أن يعينه على ذلك أي عامل خارجي سوى جهاز إداركه. إن المنطق يهدي الإنسان إلى الصواب، وقد يهديه أحياناً إلى الغلط، ولكن الهداية تأتي، في كلا الحالين، من فكره هو ومنطقه، أي إن الهداية أتت من داخله. ففي المنظومة الشمسية، مثلاً، وافتراض أن الأرض ساكنة والشمس تدور حولها، نرى أن هذه الفكرة كانت من أفكار الإنسان الخاطئة. إلا أن الذي أوقع الإنسان في هذا الخطأ وأبقاه فيه آلاف السنين، كان جهاز تفكيره هو، ولم يكن بسبب عاملٍ خارجيّ.

والآن، وبعد أن أدرك خطأه، فهل كان ذلك لرؤيا رآها في المنام؟ إن للإنسان عقلاً، ولكن بالنظر لاهتمامه بحواسه أكثر، أوقعته حواسه في ذلك

الخطأ. فلماذا البحث عن علة في ما وراء جهاز الإدراك والمنطق عند الإنسان؟ إننا لا يجوز أن نبحث عن سبب فيما وراء ذاك الجهاز إلا إذا لم نستطع العثور على أي تفسير ضمن إطار جهاز البشر الإدراكي.

السيد نهاوندي: يعقد «راسل» اجتماعاً مع «وايت» يعلل فيه ظهور الدين بما يكشف عن تذبذبه في هذا الموضوع. يقول «راسل» رداً على سؤال يوجه إليه:

«إنني اعتقد أن علة هذا النزوع (النزوع إلى الدين) هي الخوف، لأن الإنسان يرى نفسه على شيء من الضعف. وهناك عوامل ثلاثة توجب خوفه:

الأول الطبيعة التي تنزل عليه الصاعقة، أو تزلزل الأرض من تحته فتبتلعه.

العامل الثاني لخوف الإنسان، هو الإنسان نفسه الذي يستطيع أن يقضي على أبناء جلدته بالحرب.

والعامل الثالث في تعلق الإنسان بالدين هو شهوات الإنسان العنيفة التي يمكنها أن تُلحق به ضرراً بالغاً، فيندم في لحظات هدوء حياته على ما أضاع من يده، فيعمل الدين على إيجاد التعادل والتخفيف من خوفه وهلعه».

إذن، فعوامل الخوف الثلاثة: الطبيعة، والإنسان، والشهوة، هي التي تدفع بالإنسان إلى التعلق بالدين. وكما قال الدكتور خامئي: يعود أصل الموضوع إلى عاملي الجهل والضعف، أي إنني أخاف مما لا أعرفه وأحمل عنه تصوراً غامضاً، وأشعر أمامه بالضعف.

وعليه، إذا كان الخوف هو عامل توجه الإنسان إلى الدين (والخوف نفسه يعود إلى الجهل والضعف) فإن الإنسان في مسيرته الطويلة في التقدم العلمي والفني قلل كثيراً من جهله وضعفه، وبالنسبة لاستمرارية التقدم لا بد أن يكون قد زال حتى الآن كل تعلق له بالدين، ولكننا نلاحظ أن الأمر ليس كذلك. بل إننا لو اقتربنا إلى حالات أخصّ، نرى أن علماء، مثل (أنشتاين) و(ماكس بلانك) مثلاً، يؤمنون إيماناً عميقاً بالدين، حتى أن آنشتاين يقول: إن كل

عالم، مهما يكن إنجازه العلمي الذي حققه، لم يكن عمله خالياً من الروح الدينية. وعلى العموم، فإن العلماء الكثيرين الذين يحملون انتماء دينياً لا يمكن أن يكون الجهل قد تسبب في تعلقهم بالدين مثلما كان سبباً لتعلق الإنسان البدائي به.

من الممكن إثارة انتقادات أخرى كثيرة على أقوال «راسل»، من ذلك الاعترافات التي نراها في أقواله بخصوص العامل الثابت والذاتي في التعلق بالدين. فمثلاً يسألونه في هذه المقابلة مع «وايت»: «ألا يكون الإنسان ـ في بحثه عن علل الإيمان الخارجة عن ذاته ـ جارياً وراء شيء أكبر منه، وإن هذا البحث ليس بسبب الخوف، بل في محاولة لمعرفته والقيام ببعض الأعمال من أجله».

أي لا بسبب الحاجة إليه ولا الخوف منه، بل لمجرد معرفته، فيكون هو وحده الهدف. لا نلاحظ في السؤال والجواب ذلك الجانب الأحادي الذي يعتبر الخوف بصورة مطلقة وتامة هو العامل ـ يجيب: «ثمة أمور كثيرة أكبر من الإنسان، كالعائلة، والأمة، ثم البشرية بصورة عامة. وبما أن هذه أكبر من الشخص تكفي أن يثير فيه إحساس حب الخير في الإنسان».

إذا تعمقنا في أقوال «راسل» ندرك أن ما يعذبه كثيراً هو روحيته الهادئة والسكوت والسكون الكنسي ـ وهو هنا يؤمن بوجود شيء أكبر من الإنسان عموماً، وأن الإنسان ميال إلى أن يعشق ذلك الشيء وأن يتعلق به كهدف، ولكنه يتهرب من الاعتراف بأن يكون هذا الشيء الكبير هو الله، ويقول: حسن، نريد أن نتقبل شيئاً كبيراً، فليكن العائلة، أو الشعب، أو البشرية، ولا ضرورة لله. لأنه يخاف إن نحن اعترفنا بوجود الله أن نضطر إلى الاعتراف بالكنيسة، وإن اعترفنا بالكنيسة فسوف نتقبل حالة التسليم. وفي عباراته السابقة التي ذكرتها لكم لاحظنا أنه ينتقد تلك الحالة من التسليم والجبن والضعة التي تصيب من يؤمن بالكنيسة.

٤ ـ النظرية الماركسية:

إن أهم ما يقال عن كون العامل الاقتصادي هو الدافع إلى التعلق بالدين

هو ما يقوله الماركسيون، على الرغم من وجود أقوال مشابهة أخرى. . إن ما يقوله الماركسيون يستقي من أصول فلسفتهم ونظرياتهم العامة عن التاريخ والمجتمع.

فالماركسية ترى أن جميع حركات التاريخ وتكامل المجتمعات لها جذورها الاقتصادية. أي إن الظروف الاقتصادية في مجتمع ما هي التي تغير المباني السطحية لذلك المجتمع، كالدين، والفن، والحقوق، والقوانين، والآداب، والعادات وكل ما هو ذو بناء سطحي.

والماركسيون يقسمون العالم إلى خمسة أدوار أو عهود، ويقولون: إن لكل عهد دينه وفنه وقوانينه الخاصة به. . وكان هذا هو رأيهم أيضاً في الدين. ولكن عندما نسألهم سؤالاً محدداً عن السبب في ولاء الناس للدين، نواجه نظريتين متناقضتين:

النظرية الأولى تقول: إن الدين عبارة عما اصطنعته الطبقة الحاكمة لاستغفال الطبقة المحكومة. أي إن الطبقة التي تملك العبيد، لكيلا ترتفع أصوات العبيد، والطبقة الاقطاعية لكي لا يعترض الفلاحون، والطبقة البرجوازية لكي تستغل البروليتاريا وتخفت أصواتها وتمنعها من الثورة عليها، ترى أن عليها أن تخلق عاملاً يعمل على تثبيت الحالة القائمة، وما هذا العامل سوى الدين. أي إيجاد دين يطلب من تلك الطبقات أن تبقى راضية، لأن الظروف السائدة جاءت بقضاء الله وقدره، وإنها الظروف التي يريدها الله، وأن ليس لها أن تغير شيئاً، ولا أن تحارب الله، لأن من الطبيعي أن يكون فرداً فقيراً وآخر غنياً. وعليه، فإن الذي أوجد الدين هو تلك الطبقة الحاكمة لتأمين مصالحها الطبقية الخاصة، واضعة هذا الأفيون الخادع في متناول أيدي الطبقة المحرومة. وعبارة «**الدين أفيون الشعوب**» خلاصة هذه النظرية، وهي من العبارات الصريحة التي أوردها ماركس في كتابه «العائلة المقدسة» بشأن المسيحية. يقول: «إن المبادىء الاجتماعية المسيحية تبرر العبودية القديمة، وتمتدح علاقة الفلاحين بأصحاب الأرض التي كانت سائدة في القرون المتوسطة، وتعرف عند الضرورة كيف تؤيد اعتداء طبقة البروليتاريا بلحن

حزين. إن المبادىء الاجتماعية المسيحية تضع أسس لزوم وجود الطبقة الحاكمة والطبقة المحكومة. إن هذه المبادىء المسيحية تؤجل جزاء الآثام إلى العالم الآخر، وعليه فإن استمرارها في هذه الدنيا يعتبر جزاء لآثام أولية (في المسيحية نظرية تقول: إن على الآثم أن يدفع ما يستطيع، لذلك إذا كانت ظروفه صعبة فلابأس) أو أنه بلاء من الله يختبر به عباده.

إن المبادىء المسيحية تقر وتضع جميع الصفات الدنيئة، كالحقارة، والضعة، وانعدام الغيرة، والطاعة، والتواضع. أما طبقة البروليتاريا فترفض هذا، وهي بحاجة إلى الشجاعة واحترام الذات والكرامة وحب الاستقلال أكثر من حاجتها إلى الخبز. إن المبادىء الاجتماعية المسيحية مرائية. أما طبقة البروليتاريا فثورية».

إن هذه النظرية تشير بكل وضوح إلى طراز تعليلهم الدين. إلا أن في هذا نقطتين:

الأولى قوله: إن طبقة البروليتاريا ترفض الانحطاط والضعة، وهي أحوج إلى الشجاعة والثقة بالنفس والكرامة من حاجتها إلى الخبز.

إن ماركس هذا هو نفسه الذي يرجع جميع مساعي الإنسان ونضالاته إلى الدافع الاقتصادي، وصاحبه «**إنجلز**» هو الذي يقول: «إن كل صراع في التاريخ، منذ البداية حتى الآن، جرى لكي تمتلىء البطون بالمعنى الأوسع».

إلا أن ماركس هنا يعتبر مجموعة من القيم الإنسانية والأسس الأخلاقية والمعنوية أرفع بكثير من الخبز للإنسان، ولا يعود يرى الدافع الاقتصادي هو العامل الأصلي في الصراع.

والنقطة الثانية هي تعلقه هذا بالأخلاق، أي إن الطبقة البروليتارية آخذة بالرجوع إلى الأخلاق، تلك الأخلاق نفسها التي تثور عليها البروليتاريا في مرحلة امتلاك العبيد، تثور من أجل الاستقلال، والشرف. ومن هذا يتضح أن القيم الأخلاقية لا تتبع الظروف الاقتصادية.

وللاستزادة من التعرف على التعليلات التي يقدمها هؤلاء، هناك أقوال

كثيرة عامة بخصوص الدين ترد في كتاب (ماركس والماركسية) على لسان ماركس ولينين وستالين والآخرين:

«ينبغي القيام بدعوة منظمة وعلمية واسعة للابتعاد عن التوجه إلى الله. يجب إيضاح فراغ العقائد الدينية التي كانت في الماضي وليدة أمور ثلاثة: خضوع الإنسان أمام الطبيعة، والاعتداء الاجتماعي، وجهل العلل الحقيقية للظواهر الطبيعية والاجتماعية».

هنا نلاحظ ـ مرة أخرى ـ أن العامل قد تغير، فعلى الرغم من أن ذكر «**الاعتداء الاجتماعي**» إلا أن هناك عاملين إضافيين:

«**خضوع الإنسان أمام الطبيعة**» و«**الجهل بالعلل الحقيقية للظواهر الطبيعية والاجتماعية**». وهذا شبيه بأقوال «اوكست كنت» الذي يقول: إن الإنسان إن جهل علل الأشياء أخذ ينسبها إلى الله أو إلى الآلهة. أما القول بخضوع الإنسان أمام قوى الطبيعة وضعفه إزاءها فيشبه ما يقوله «راسل».

وهناك نظرية أخرى أكثر ما ترد بخصوص الدول الآسيوية والأفريقية. وهي قد جاءت على لسان (خروشوف) يوم زار الجزائر وقابل الرئيس الثائر (بن بلا)، فيشرح له (بن بلا) مكانة الإسلام في تلك المنطقة، فيقول (خروشوف): نعم، إن الإسلام في هذه المنطقة يمثل قوة ثورية.

إن لهؤلاء بهذا الخصوص آراء أخرى خلاصتها: إن الطبقة الكادحة المحرومة قد اصطنعت الدين لإراحتها في مواجهة الطبقة الحاكمة، مع بعض الاختلاف عما نقله الأستاذ عن أقوال (نيتشه) الذي يقول: «إن الطبقة الضعيفة صنعت الدين لتواجه به الطبقة الحاكمة». هؤلاء يقولون: إن الطبقة الضعيفة قد صنعت الدين لنفسها. فلكيلا تتعذب من الظلم والاضطهاد الذي يصيبها، وضع علماء هذه الطبقة الدين لهم. وقد جاء في كتاب «نقد فلسفة الحقوق عند هيكل» لماركس قوله:

«الإنسان هو الذي يصنع الدين، وليس الدين هو الذي يصنع الإنسان. الدين هو الوعي بالذات والإحساس بها لذلك الإنسان الذي لم يتفوق على

تصوره بذاته، أو الذي أضاع نفسه مرة أخرى. الدين هو تحقق مصير البشر المحير للعقول، وذلك لأن مصير البشر ليست له حقيقة واقعية. وعليه، فإن النضال ضد الدين نِضال ضد عالم فيه الدين جوهره الروحي».

ويقول أيضاً: «إن التعاسة الدينية، في الوقت الذي تكشف فيه عن التعاسة الحقيقية، بمثابة اعتراض على هذه التعاسة. الدين عبارة عن أنين كائن يائس، وقلب عالم قاس، وروح وجود لا روح فيه. الدين أفيون الشعوب. إن اختفاء الدين الذي هو بمثابة سعادة الناس الوهمية، يعتبر من مقتضيات سعادتهم. إننا نريد أن نهب الناس سعادة حقيقية، فلا بد من أخذ هذه السعادة الوهمية منهم. إن التوقع من الناس أن يتغاضوا عن الأوهام التي تتعلق بظروفهم، أشبه بالتوقع منهم أن يتغاضوا عن الظروف التي تستوجب الأوهام. وعليه، فإن انتقاد الدين يعني ـ حتماً ـ انتقاد بحار الدموع التي يؤلف الدين هالة حولها. انتقاد الدين يخرج الإنسان من الخطأ لكي يستطيع أن يفكر كإنسان أدرك خطأه وأصبح متحكماً في عقله، فيعمل وفق ذلك، ويخلق واقعه لكي يدور حول الشمس الحقيقية، أي حول نفسه».

هذا نوع آخر من تعليل الدين، خلاصته أن الطبقة المحرومة هي التي صنعته لنفسها كمخدر يخفف من الألم ومن ظروف العذاب.

الأستاذ: أرجو أن تسمحوا لي بتوضيح هذه المسألة. لقد أردتَ أن تقول: إن هؤلاء يقدمون ثلاثة بيانات مختلفة ومتناقضة في تعليل الدين وتفسيره. ولكن من الممكن القول بأن هذه البيانات الثلاثة ليست مختلفة، بل هي جوانب من نظرية واحدة. في النظرية التي جعلوا فيها سبب ظهور الدين هو الخوف والجهل، لم يلتفتوا في الواقع إلى العامل الاجتماعي، بل كان اهتمامهم موجهاً إلى العامل الفردي. وبعبارة أخرى: إنهم فسروا تفسيراً نفسياً، لا تفسيراً اجتماعياً. إنهم يقولون: إن الإنسان قد تعلق بالدين بسبب الجهل أو الخوف. وفي هذا يمكن أن يكون قولهم مبنياً على مرحلة الاشتراكية البدائية التي كان الدين سائداً فيها. أي إن في تلك المرحلة التي يقولون: إن تعدد الطبقات والملكية لم يكن لها وجود فيها، من الممكن أنه كان للدين وجود

فيها، لأن منشأ ذلك هو الجانب الفردي والنفسي. ولكن النظرية الماركسية تقول: لا، بل علينا أن نقبل بأن مرحلة الاشتراكية البدائية لم يكن للدين فيها وجود، باعتبار أن الدين قد ظهر بعد ظهور الملكية، وبعد انقسام المجتمع إلى مستغِل ومستغَل، إلى غني وفقير، إلى مالك ومعدم. وبعد أن انقسم المجتمع إلى هذين القسمين ظهر الدين. هذا اختلاف واحد.

وعليه فإن الدين قد وضعته الطبقة الحاكمة. ويأخذ نظرية هؤلاء بنظر الاعتبار، يجب أن نقبل بأن من ساهم في وضع الدين كان عضواً في الطبقة الحاكمة.

ولكن تلك النظريات السابقة لم تتعرض لهذه الطبقات، ولم تكن تعرف بوجود طبقتين، حاكمة ومحكومة، ولم تضع بينهما الفروق. وعليه، إذا كشف التاريخ أن الأمر ليس كذلك، أي إذا قال التاريخ: إن الأديان، كلها أو أكثرها، قد ظهرت في طبقات لم تكن من الطبقات الحاكمة، فلا شك أن نظرية هؤلاء سوف تنهار.

يقول هؤلاء: إن الدين قد وضعته الطبقة الحاكمة لكي تحافظ على امتيازاتها، يقولون: إنه كان للطبقة الحاكمة مجموعة من الامتيازات، وللطبقة المحكومة مجموعة من المحروميات. ولكي يحافظ أولئك على تلك الامتيازات ظهرت حاجتهم إلى عامل معنوي داخلي، على أن يزرع هذا العامل في الطبقة المحرومة بصورة إيمان وعقيدة، بينما الطبقة الحاكمة نفسها لا تؤمن به لأنها هي التي خلقته، ولكنه يكون مدعاة لاستسلامهم، إذ أنهم يقولون للمحروم: إن كل شيء تفقده في هذه الدنيا سوف تناله في الآخرة، فلا تبتئس. أي إن جميع التعاليم الدينية ينبغي أن تعمل على التهدئة والتسكين، وأن الظروف هي قضاء وقدر، ولا يمكن إعلان الحرب على القضاء والقدر.

وإذا كان الدين هو الشعور بالمعنويات، فالتعويض يكون في الآخرة.

لذلك فإن جميع تعاليم الأديان تنصب على التمكين والتسكين. بالعكس. ففي الأديان ـ كما في الإسلام ـ تعاليم تنصب على الثورة. فالدين لم يظهر في

الطبقة الحاكمة، وسواء كان قد ظهر في الطبقة الحاكمة أو الطبقة المحكومة، فإنه يدافع عن مصالح الطبقة المحرومة، ويدعو إلى الثورة. وهذا ما لا يطابق تلك الأقوال.

إننا في هذه الأنظمة الاجتماعية التي نعيش فيها، هل يحتمل أن نسمع يوماً من أجهزة إعلامها، من الراديو والتلفزيون، أو أن نقرأ في صحفها ومجلاتها، دعوات تحرك الناس ضد النظام الحاكم؟ لا، طبعاً. إن كل ما يقوله النظام الحاكم إنما يقوله لتبرير وجوده، ولا يمكن حصول خلاف ذلك. وعليه، فالدين الذي يضعه النظام الحاكم لا بد أن تحتوي تعليماته على ما يدعو إلى استسلام المحكومين، وما يميت الأمل، كالقضاء والقدر، والوعود في الدار الآخرة. ولا بد أن تكون هذه الطبقة المحرومة جاهلة، وإلا لما رضخت لتلك التعليمات.

ولهذا لا يمكننا أن نعترض على الماركسيين بكونهم قد قالوا بنظريات متناقضة. أي إنهم إذا قالوا: إن الدين من صنع الطبقات الحاكمة، على الرغم من قولهم بأنهم قد اعتمدوا في ذلك على جهل الطبقات المحكومة، فليس ثمة تباين في هذا. في تلك النظرية يريدون أن يقولوا: إن الشعب ـ الجهلة ـ قد اختار ذلك لنفسه. إنهم يقولون: إن الطبقة الحاكمة قد استغلت جهل الطبقة المحرومة فاخترعت الدين. إنهم أتوا بعامل الاستسلام ولكنهم يقولون: إن الطبقة الحاكمة تخترع لهم ما يدعو إلى الاستسلام.

٥ ـ رد النظرية الماركسية:

نقاط ضعف هذه النظرية عديدة، منها ما يتعلق بتاريخ الأديان. فتاريخ الأديان يشير إلى وجود آثار العبادة منذ أقدم أيام وجود البشر على الأرض، بما فيها المرحلة التي يطلق عليها هؤلاء اسم مرحلة الاشتراكية الابتدائية. بل إن «ماكس مولر» يرى خلاف النظرية القائلة بأن الدين بدأ أولاً بعبادة الطبيعة والأشياء والأصنام، ثم انتقل إلى عبادة إله واحد، فيقول: إن علم الأزمنة القديمة قد أثبت أن عبادة الإله الواحد كانت موجودة منذ أقدم الأزمنة، وهو ما يزال يثبت ذلك.

نقطة الضعف الأخرى هي أنه في المراحل الطبقية والاقطاعية، لا بد أن نتقبل بالضرورة أن اتباع جميع الأديان كانوا من الطبقات الحاكمة. وهذا يتنافى مع ما أثبته تاريخ الأديان بما لا يقبل الشك، ولا حتى مع تاريخ الديانة اليهودية والديانة المسيحية. إنه لا يتفق مع اليهودية لأن موسى ينتمي إلى الطبقة المستغَلة المحرومة من حيث دمه وعنصره، ولكنه من حيث طبقته ينتمي إلى الطبقة الحاكمة المستغِلة، لأنه كان بمثابة ابن لفرعون، بعد أن عاش في كنف عزه وتربّى في نعمته، فكان أميراً من الطراز الأول. فيثور موسى على فرعون في بيت فرعون، لمصلحة طبقة بني إسرائيل المستغَلة. هنا لا تنفع التفسيرات الماركسية، لأننا إذا اعتبرنا هذا تابعاً للقومية والعنصر والدم، فإنه لا يتفق مع النظرية الماركسية، لأن الماركسيين لا يعترفون بصراع الدم والعنصر، بل بالصراع الطبقي. وعليه فإما أن يكون التعصب العنصري هو الذي حمل موسى على الثورة، وإمّا أن تكون هناك أشياء أخرى، وهذه أيضاً لا تأتلف ـ على كل حال ـ مع حياة فرعون.

وعليه فإن ثورة موسى في بيت فرعون على فرعون تكون لمصلحة الطبقة المحرومة، أي ـ بني إسرائيل ـ. فالثورة إذن ليست ثورة الفراعنة، بل هي ضد الفراعنة، أي ثورة بني إسرائيل. إذن فهي مئة بالمئة بخلاف هذا الكلام الذي يقوله هؤلاء، من أن الدين قد وضعته الطبقة الحاكمة.

إننا، حسب نظريتهم، يجب أن نقول: إن اليهودية قد وضعتها أجهزة فرعون لكي تحمل قوم بني إسرائيل على حسن التسليم والاستسلام، مع أن دين اليهود قد جاء لتهييج بني إسرائيل وحملهم على الثورة: ﴿يَٰقَوْمِ ٱدْخُلُوا۟ ٱلْأَرْضَ ٱلْمُقَدَّسَةَ ٱلَّتِى كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾[1].

كلها إثارة: لا تخافوا! اثبتوا! واصبروا! توكلوا على الله! إن الله يفعل كذا ويفعل كذا.

---

(١) المائدة: الآية ٢١.

والإسلام نفسه دين يقول: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ﴾[١].

ويقول: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ﴾[٢].

فالله يعد الناس بأنه سيمنحهم الخلافة التي اغتصبها منهم الآخرون.

ويقول: ﴿إِنَّ ٱلْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَن يَشَآءُ﴾[٣].

وأيضاً: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِى ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ ٱلذِّكْرِ أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِىَ ٱلصَّٰلِحُونَ﴾[٤].

إن للأستاذ (طه حسين) كتاباً رائعاً باسم «الوعد الحق» ترجمه السيد (أحمد آرام) إلى الفارسية. والوعد الحق هو آية: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ﴾.

يختار المؤلف عشرين شخصاً من طبقة العبيد المستضعفين والمحرومين، الذين أحياهم هذا الوعد ونفخ فيهم الحياة، منهم: عمار بن ياسر، وأبو ذر الغفاري، وعبد الله بن مسعود.. إنه كتاب جدير بالقراءة، وينبغي توصية الشباب بقراءته. إن تاريخ الإسلام هو هذا. يثور عبد الله بن مسعود على مولاه أبي جهل.. إنها ثورة العبيد، وتعليمات هذه الثورة الدينية تقول: ﴿لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا﴾[٥].

أو تقول: ﴿وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ﴾[٦].

ومثل هذا كثير في الإسلام. إلا أن هؤلاء يقولون ما يملي عليهم، أي أنهم يقولون أشياء يريدوننا أن نتقبلها تعبدياً، بغير أن يكون لها أساس من واقع.

ثم إن هذه النظرية تقول: إن الدين معلول جهل الناس. ويسمون القضية

---

(١) القصص: الآية ٥.

(٢) النور: الآية ٥٥.

(٣) الأعراف: الآية ١٢٨.

(٤) الأنبياء: الآية ١٠٥.

(٥) النساء: الآية ١٤٨.

(٦) الشعراء: الآية ٢٢٨.

بسمة نفسانية. حسن، إذا كان الأمر كذلك. فما إن يزول جهل الناس حتى ينبغي أن يزول الدين وينتفي موضوعه أصلاً. أرجو أن تلاحظوا هذه المسألة، بصرف النظر عن الدين الآن. إن كل اعتقاد أولده جهل الناس ينبغي أن يزول بحصول العلم، مثلما أن الكلمة تزول بحضور النور. وهكذا ينبغي أن يزول الدين بهذه المعرفة والتقدم العلمي الكبير. بل يلزم أن لا نجد أثراً للمتدينين في ما بين العلماء إطلاقاً، ولكننا نجد المتديّنين في طبقة الجهلاء، كما نجده في طبقة العلماء، مثلما نجد في كلتا الطبقتين أناساً غير متدينين أيضاً. أما في زماننا هذا فإننا نلاحظ أن أعلم العلماء أناس متدينون.

إن نظرية هؤلاء تقضي بأن (آنشتاين) لا يمكن أن يكون مؤمناً بدين، وكذلك الحال مع (ماكس بلانك)، و(ويليام جيمز)، و(بروگسن) وأمثالهم. وعن (داروين) نفسه جاء في كتاب (الداروينية) إنه بقي حتى آخر أيامه مؤمناً بالله الواحد، على الرغم من أن الكنيسة قد كفّرته تكفيراً شديداً. والداروينية هذه قد ظلت طويلاً آلة بيد السادة الماركسيين.

قرأت أنه عندما كان (داروين) على وشك الموت، ألصق الكتاب المقدس بصدره ولم يتركه. فلماذا؟ إن هذا لا يتفق مع ما يقولون:

يقولون: اقضوا على الامتيازات الطبقية، فيزول الدين تلقائياً. إن كذب هذا القول أوضح ما يكون في الدول الاشتراكية.

قرأت أيضاً أن الدعاية ضد الدين على أشدّها في الاتحاد السوفيتي، فلماذا؟ هناك لا توجد امتيازات طبقية، ومع ذلك يقولون بين حين وآخر: إن الدين قد ترسخ في المجتمع، فحاربوه! أيها الناس، إذا زالت العلة زال المعلول تلقائياً. أنتم تقولون: إن العلة هي الامتيازات الطبقية، ولما لم تكن ثمة امتيازات هناك، فكيف ترسخ الدين هناك؟ إذن لا بد أن تكون العلة شيئاً آخر.

وإذا لاحظنا الدول الإسلامية نجد أنه ما إن تتحول هذه الدول إلى دول اشتراكية حتى تغلق فيها أبواب المساجد تلقائياً. واليوم في الدول الطبقية نجد الطبقة الحاكمة أشد في محاربتها الدين.

هذه حقائق اجتماعية نواجهها، فكيف تنسجم هذه مع المنطق الماركسي، وكيف يفسرونها؟.

«ويل دورانت» وهو غير متدين، يقول في كتابه «دروس التاريخ» بأسلوب يظهر عليه الغضب والقلق: إن كل هذه التعليلات بشأن الدين لا صحة لها، وأخيراً يقول بحنق: «إن للدين مئة روح، فكلما قتلته انبعث حياً مرة أخرى».

كلا أيها السيد، إن الأمر لا يستلزم مئة روح، فللدين روح واحدة، بل فيه روح، يكفي أن نقول: فيه روح وأرح نفسك، فهذه هي الفطرة، ولن يقدر أحد على قتل الفطرة في الإنسان. إنه ليس عادة من العادات. من الممكن أن تزيل العادة إذا حاربتها فترة من الزمن، أما الدين فلن يزول لأنه ليس عادة، بل فطرة.

يقول السيد (أنور خامئي) هذا: «بموجب النظرية الطبقية، لا علاقة لمولد الطبقة العاملة وتقدمها بالدين، أي ليس لها مثل هذه العلاقة ذاتياً، وذلك لأن طراز تفكيرها الناشيء عن ظروفها الحياتية طراز علمي وتقدمي! بينما الطبقات الاستغلالية غير المنتجة، على العكس من ذلك، بحاجة إلى الدين لحفظ مصالحها».

إن هذا القول لا يتفق مع الواقع (هؤلاء أناس كرروا هذا القول سنوات عديدة، و(أنور خامئي) هذا من قادة الشيوعيين الإيرانيين الذين كرروا هذا زماناً طويلاً). إن المشاهدات والإحصاءات تثبت عكس هذا.

لعل الفلاحين أكثر الطبقات الاجتماعية إنتاجاً، وهم مع ذلك أشد الناس تمسكاً بالدين. إن المتنورين بغالبيتهم ليسوا من المنتجين، ولكنهم أضعف من الطبقات الأخرى علاقة بالدين.

إذن، فالمسألة ليست طبقة المتنورين وغيرهم. إن العاطلين أقل تعلقاً بالدين من العمال العاملين، كما أن التعلق بالدين بين عمال الدول الصناعية قد اشتد في هذا القرن عما كان عليه من قبل، وفي العقود الأخيرة أكثر من العقود التي قبلها. والأهم من ذلك، أن في الاتحاد السوفيتي وفي الديموقراطيات الشعبية، حيث لا يوجد اختلاف طبقي حسب زعمهم، وحيث كل الأفراد منتجون، نجد أن الدين لم يذهب من الوجود فحسب، بل إنه يزداد نفوذاً يوماً بعد يوم.

حسن، كيف يمكن تفسير هذا؟ إنه ليس سوى نظرية مهزومة. ولكن بما أنهم كانوا قد صاغوا مجموعة من العبارات الجيدة، فقد ظلوا يتبادلونها ويكررونها بغير أن يعنوا بفراغها من كل محتوى ومعنى.

٦ ـ نظرية دوركهايم:

في هذه المقالة نظرية سادسة باسم «**العودة من الاغتراب**» تضم نظرات العالم الاجتماعي الفرنسي المعروف «**دوركهايم**»، وهي نظرات تعد من أشهر أقوال العصر بشأن ظهور الدين. وأحسب أن كاتب هذه المقالة قد خلط فيها بعضاً من نظراته الخاصة. من ذلك ـ مثلاً ـ أن اعتبار نظرية (دوركهايم) نوعاً من العودة من الاغتراب قد يكون من أفكار كاتب المقال، فأنا لم أعثر على هذه التسمية في مكان آخر. فبمقدار معرفتنا بأفكار (دوركهايم)، نعرف أنه كان يفكر بالأصالة الاجتماعية، أي أنه كان يعترف بأصالة المجتمع ولكنه لم يكن يعترف بأية أصالة للفرد، كما سأشرح ذلك فيما يلي:

يعتقد (دوركهايم) أن المجتمع مركب حقيقي من الأفراد، لا مركب اعتباري.

التركيب الاعتباري يعني مجموع الأشياء التي تنتهي شخصياتها إلى شخصية الكل. مثلاً، إننا إذا كانت عندنا مجموعة من الأشجار في مكان معين نطلق عليها اسم البستان، ولكننا لا نطلق هذا الاسم على شجرة واحدة. وإن لكل جزء من ذلك البستان شخصيته المستقلة، فهذه الشجرة لو لم تكن في البستان لظلت الشجرة نفسها. هذا هو التركيب الاعتباري.

ولكن في التركيب الحقيقي تذوب شخصيات الأجزاء في شخصية الكل، أي لا يبقى لها وضعها الثابت وتفقد ماهيتها الأولى وتكون لها ماهية جديدة هي ماهية الكل، مثل التركيبات الكيمياوية أو الطبيعية. كل المركبات في الطبيعة من هذا القبيل.

فإذا اعتبرنا الماء من المركبات فإنه يتألف من عنصرين مختلفين تغيرت ماهيتاهما إلى ماهية جديدة. أي إن الأوكسجين لا يوجد في هذا الماء بصورة

أوكسجين، ولا الهيدروجين يحتفظ بخواصه في هذا الماء، فقد تركب كل منهما بالآخر، واستحالا إلى ماهية ثالثة جديدة.

هذا يقال ـ أيضاً ـ بشأن المجتمع الإنساني، فهل هو مركب حقيقي أم مركب اعتباري؟ إذا كانت عناصر التركيب هي أجساد الأشخاص، فلا شك في كون المجتمع مركب اعتباري. لأنه إذا افترضنا عدم وجود هؤلاء الأشخاص في مجتمع، فإنهم ـ بصورة فردية، من حيث الناحية الحياتية ـ يستمر نموهم كاستمراره إذا كانوا ضمن المجتمع. صحيح قد تكون هناك بعض الفروق، ولكنها ليست فروق ماهية. أي أن هذا الجسد لا يستحيل إلى جسد آخر. غير أن الإنسان المختلف عن الحيوان الذي شخصيته بجسمه، له بعد حضاري، أو بتعبيرنا، له بعد روحي، ذلك البعد الذي يختص بشخصية الإنسان لا بجسمه. ولقد سبق أن قلنا: إن في الإنسان مجموعة من الأمور الفطرية موجودة بالقوة، ولا بد أن تصل إلى الفعلية، وإن المجتمع هو الذي يمنح تلك الاستعدادات فعليتها. أي إن المجتمع هو الذي يعطي الإنسان شخصيته الروحية، فاللغة، والعادات، والأفكار، والعقائد يأخذها الإنسان من المجتمع، وإنه المجتمع الذي يملأ الاستيعاب الروحي للإنسان ويصنع له شخصيته، وهو أيضاً يؤثر في الآخرين، أي أنه لا ينفعل فحسب، بل وفاعل أيضاً، فهو يأخذ من جهة، ويعطي من جهة، يتعلم من هذا ويعلم ذاك، بل قد يكون بالنسبة للفرد الواحد متعلماً ومعلماً معاً. إنه يعلمه من فكره، من خصائصه الروحية، مما تعلمه أو مما ابتكره.

إن الأفراد، من الناحية الروحية والنفسية والثقافية، أشبه بالماء، أي أنهم يؤثرون بعض ببعض، مثلما أن الأوكسجين والهيدروجين إذا اجتمعا يميلان إلى التركيب. . يؤثر أحدهما في الآخر، وبعد التفاعل في ما بينهما يتحولان إلى ماهية جديدة. كذلك هم أفراد المجتمع، يؤثر أحدهم في الآخر، ويخرج من مجموعهم تركيب حقيقي باسم القوم أو الأمة.

وعلى هذا، فإن للإنسان ـ حضارياً ـ وجودين: الوجود الفردي والوجود الاجتماعي. فمثلما أن للأوكسجين والهيدروجين في الماء وعلى صعيد معين حدين خاصين متمايزين، ولكنهما على صعيد آخر ماء، وقد وجدا وحدتهما في

الماء. فلو أحس هذان بذاتيهما، لو أحس كل من الأوكسجين والهيدروجين بذاته بصورة منفردة، بأن هذا أوكسجين وهذا هيدروجين، ثم كل منهما كان يحس بذات واحدة أخرى هي الماء، لأصبح لكل منهما ذاتان اثنتان. وعليه، فإن في كل فرد ذاتين، ذات فردية، وذات اجتماعية.

هذا مبدأ يمكن القول بأنه موجود عموماً في أقوال «دوركهايم»، على الرغم من أن ذلك لم يأت بهذا البيان الذي أوردته أنا بأسلوبنا الشرقي. غير أن (دوركهايم) قد أظهر وجهة نظره في عدد من المسائل الأخرى.

من ذلك مسألة القبائل البدائية القديمة التي عاشت في أدوار ما قبل التاريخ، أو القبائل البدائية في عصر (ماكويا) حتى القرن التاسع عشر. لقد بحث في أديان هذه القبائل.. إنكم تقرأون في أمثال هذه الكتب أن أشد تلك القبائل بدائية كانت تقوم ببعض أنواع العبادة. يقولون مثلاً: إنهم عثروا في الكهوف والآثار الحجرية على أختام ورسوم تدل على أن الإنسان القديم كان يقدس بعض الظواهر. فيرسمها ويقبلها ويحترمها. أو أنه كان يعتقد بوجود الروح في الظواهر الطبيعية، وهناك ـ بالطبع ـ بحوث حول ما إذا كان هناك دينان أو دين واحد. بعض يقول: إنه دين واحد، وبعض يقول بوجود دينين. ومن الأمور الأخرى التي قيلت عن القبائل القديمة هو «**الطوطم**» أو عبادة الطوطم.

يقولون: إن الأقوام البدائية القديمة والأقوام البدائية الأقرب إلينا، كانت تعبد حيواناً واحداً معتقدة بأنها وذاك الحيوان من أصل عنصري واحد، أو أنها من نسل ذاك الحيوان (قضية كون الإنسان من نسل حيوان جاءت بشكل علمي في نظرية (داروين)، أما عند الأقوام البدائية فهي في أدوارها غير العلمية). فمثلاً، بعض الأقوام تعتقد بالبقرة، كما في الهند. إن مبدأ عبادة البقر، التي أضفت القدسية على البقر، يعود إلى أن أقواماً قديمة جداً في الهند كان طوطمهم البقر، ثم تطور الأمر شيئاً فشيئاً وزالت أفكارهم البدائية القديمة، ولكن تقديس البقر ظل عندهم كما هو.

أما القول: كيف يمكن أن يوجد قوم يرون أنفسهم من نسل حيوان معين،

ثم يأخذون بعبادة ذلك الحيوان وبتقديسه وباعتباره حامياً وحافظاً لقومهم؟ فقد جاء أن (دوركهايم) يرى أن ذلك يعود إلى تلك الروح الاجتماعية التي تتجلّى في الإنسان، بمعنى أنه لما كان كل فرد يحس في نفسه بذاتين، بإثنين من «**الأنا**»، «**الأنا**» الأولى باعتباري زيداً، ثم يأتون ويضعون أمام هذه «**الأنا**» «**أنا**» أخرى باعتباري إيرانياً، فتكون هذه «**الأنا**» «**أنا**» اجتماعية وهي كوننا إيرانيين. أي أن «**الأنا**» الإيرانية «**أنا**» مشتركة.

يقولون: إن «دوركهايم» كان يعتقد أن تلك القبائل التي كانت تعبد الحيوانات، كانت في الحقيقة تعبد الجماعة، لأنهم كانوا يحملون تلك العقيدة القائلة بأن أفراد قبيلتهم أبناء ذلك الحيوان، ثم راحوا يعبدونه باعتباره رمزاً لتلك الجماعة، فكأنهم يريدون من الجماعة أن تعبد نفسها وأن ما ورد في المقالة عن «**العودة من الغربة**» في نظري يعتبر منظوراً أرفع وأحدث من أقوال «دوركهايم» التي يقلدونها.

إنهم يعتقدون أن في الإنسان فعلاً ذاتين: الذات الفردية، والذات الجماعية، وإنه يقوم بكثير من الأعمال باعتبار ذاته الجماعية. فهو إذا آثر على نفسه فمعناه أنه آثر غيره على نفسه، ثم يروحون يبحثون عن التفسير والتأويل: كيف يؤثر الإنسان غيره على نفسه مع أنه خلق وفي طبيعته أن يعمل لنفسه؟ ما هذا الشعور الذي يحمل الإنسان على أن يقدم غيره على ذاته؟ إنه أمر لا يتفق مع منطق العقل، ولكن الإنسان يفعله، بل ويعتبره أجل من العمل الذي يقوم به لنفسه! فيقولون: إنك مخطىء إذ تحسب أن الإنسان قد رجح غيره على نفسه. إنه بذلك قد قدم نفسه على نفسه، لأن للإنسان نفسين أو ذاتين، نفسه الفردية ونفسه الجماعية، وفي هذه الحالة تكون نفسه الجماعية هي المتجلية. وهكذا هم يفسرون كل المظاهر الأخلاقية والوطنية والشعبية والتضحية والإيثار في سبيل القوم والشعب والمجتمع. هذه ليست تعني القيام بعمل للآخرين، بل هي للذات، للنفس الجماعية. ولهذا السبب اعتقد أن تعبير «**العودة من الغربة**» تعبير عن هذا الفرد نفسه.

صاحب المقالة يوصل بحثه إلى حيث يقول: إن الإنسان يضيع ذاته

الجماعية ويحسبها ذاتاً أخرى، فينتزع نفسه من نفسه، أو كما يقال: يفر من ذاته، ويحس أن فيه فردين اثنين: «**الأنا**» الفردية، وهي هنا «**أنا الأنا**»، النفس، الشخص، الفرد. ولكن فيه «**أنا** أخرى هي «**أنا**» الجماعة، «**أنا**» المجتمع. ثم يقول: إنه تحت مجموعة من الفضائل، تنسى «**الأنا**» مجتمعها، وتحسب أنها هي «**الأنا**» الفردية، وتمحى «**الأنا**» الجماعية. وعليه، عندما تقع تحت تأثير تلك الفضائل، تسعى لكي تصوغ موضوعاً للأعمال التي تقوم بها، بغير التفات إلى «**الأنا**» الجماعية فيها، فتلجأ إلى الخارج، خارج وجودها، فتتقبل شيئاً باسم ما وراء الطبيعة.

كلا، أيها السيد. هذه هي «**الأنا**» الجماعية نفسها، ولكنك أضعتها، ولما أضعتها رحت تبحث عنها في الخارج بين الغرباء، عندئذٍ يكون التغرب. أي إنه ينسى نفسه ويتخذ غيره بمكان نفسه. إلا أن الكاتب، لا يرد هذه النظرية من بين الأقوال والنظريات التي يوردها، غير أنه يقول: إن هذه النظرية لم تخل من اعتراضات، ولكن طلاب «دوركهايم» أصلحوها. أي أنها لم يعد فيها أي عيب. ثم يستنتج منها ما يلي:

إن النظرية التي تقول: إن منشأ الدين هو الجهل لا تؤدي إلا إلى القول بأنه بزوال العلة يزول المعلول، أي بزوال الجهل يزول الدين، وقال: وبما أن الواقع ليس كذلك، فإن هذه النظرية باطلة.

أما تلك النظرية التي تقول: إن الدين سببه الخوف من قوى الطبيعة، تعني أنه في الوقت الذي لا يعود الإنسان يخشى الطبيعة وقواها، يتلاشى الدين ولا يعود له وجود، ولكننا نرى الإنسان قد سيطر على الطبيعة وما زال الدين باقياً.

والذين عزوا ظهور الدين إلى الفقر والغنى، نرى أن القضية ليست كما قالوا، فقد زالت الاختلافات الطبقية، بينما ازداد اتجاه الشبان إلى الدين الذي بقي ولم يذهب. فهذه أيضاً باطلة.

إذن فهذا مبدأ أصيل كان مع البشر دائماً، وجذره في بشرية البشر، ولذلك فالدين لن يفارق البشر إطلاقاً.

إذن فهذه هي النظرية الوحيدة التي لا تعترف بوجود أصل ما ورائي للدين، ولا تقول بالفطرة الإلهية، ولكنها في الوقت نفسه تعترف بأن الدين باق لا يزول. هذه هي خلاصة هذه النظرية، وهي لا تقل هراء عن سابقاتها.

أرجو أن تلاحظوا أنني قبل أن أقرأ نظريات «دوركهايم» في كتب علم الاجتماع، بل وفي سنوات قبل ذلك، سبق أن طرحت هذا الموضوع، على ما أتذكر، في «**العدل الإلهي**» كما أن في تفسير الميزان شيئاً من ذلك.

ما من شك في أن المجتمع وحدة حقيقية وليس وحدة اعتبارية (وهذا ما يكرر ذكره تفسير الميزان). فللمجتمع وحدة واحدة وحياة خاصة، ولكونه كذلك، يكون له أجل، فهو يموت، وهو يضعف، وله مصير مشترك وغير ذلك. ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾[1].

والقرآن يجري حكمه على الأقوام، وهو يؤكد على أن الأقوام التي فعلت كذا، إما أن أهلكناهم، أو أن مصيرهم مشترك بين الأقوام. هذا طبعاً عندما تكون لكلمة القوم حكم الوحدة الواحدة.

أما قضية تركيب المجتمع، وكيف هو؟ فقد وصل بنا البحث إلى القول بأن تركيب المجتمع الإنساني تركيب من نوع ثالث أي أنه ليس من نوع التركيب الاعتباري، لكونه تركيباً حقيقياً، ولا هو من نوع التركيب الطبيعي الكيمياوي الذي لا تبقى لعناصره مميزاتها وخصائصها الخاصة التي تستحيل في شخصية التركيب. فالأفراد لا تذوب شخصياتهم في المجتمع إلى هذا الحد.

أما نظرية «دوركهايم» التي تقول: إن الأشخاص يصلون إلى حد الأصالة الاجتماعية، فتعني لزوم الجبرية الاجتماعية، أي أن لا يكون للفرد إرادة فردية مطلقاً، ولا شخصية خاصة، فهو يحس أن المجتمع هو الذي يريد، وأنه كفرد لا استقلال له.

ولكننا نرى أن المجتمع وإن يكن حقيقة واقعة وتركيباً معيناً، إلا أن

---

(١) الأعراف: الآية ٣٤.

استقلال أفراده محفوظ ضمن حدود محددة، ولذلك يكون الفرد قادراً على تبديل مجتمعه، وهذا ما لا تستطيعه العناصر المستحيلة.

إن الفرد قادر على أن يجري مع مجرىٰ مجتمعه وسيره، كما هو قادر على السير بعكس ذلك الاتجاه، ويستطيع زيادة سرعة مجتمعه، وكذلك الحد من سرعته، أو السير به على حد وسط، بل ويستطيع أن يغير مجرى التاريخ. إن الإنسان يستطيع في مواجهة جور المجتمع وظلمه أن يحافظ على استقلاله وحريته إلى حد كبير. وهذا الشخص يحس في ضميره بذاتين اثنتين، هما ذاته الفردية وذاته الجماعية، عندما يقدم على الإيثار والتضحية يكون القائم بذلك هو فرد في داخله، وعندما يفعل شيئاً لنفسه يكون الفاعل فرداً آخر. أي إننا في الواقع شخصيتان. عندما نقوم بالأعمال الفردية لأنفسنا، كأن نفسد ونظلم، فهذا يقوم به فرد فينا. وعندما نقوم بأعمال تخدم المجتمع، كالإيثار والإنفاق والعبادة، فهذا أيضاً شيء آخر. كأن يتعطل محرك عن العمل ويقوم محرك آخر بالعمل. وهذه أمور لا يمكن لهؤلاء إجراء التجارب عليها في مختبراتهم، بل هي من المسائل الاستدلالية.

الواقع أن الإنسان يحس في ضميره إحساساً دقيقاً بأنه سيقوم بالعمل الصالح الفلاني في فترة تالية. فهذه إذن مراتب ومراحل، وليست ازدواجية، فالمراتب تكون شيئاً واحداً، لا شخصين منفصلين، فهناك فرق بين مراتب شيء يتألف من مراتب وجودية متعددة، كالشجرة التي لها أغصان وفروع وجذع، أو أن تكون شيئين منفصلين.

وهنا يدرك الإنسان عمق ما ورد في القرآن: **النفس الأمارة، والنفس اللوامة، والنفس المطمئنة** (الوحدة في الكثرة، والكثرة في الوحدة، حسب تعبير الفلاسفة). ليس الأمر أن يكون في الإنسان أفراد متعددون، فمرة تقوم النفس الأمارة بعمل ما، وبعد ذلك تقوم النفس اللوامة بعمل آخر، ثم تقوم النفس المطمئنة بعمل. كلا، بل النفس تكون مرة على أدنى المستويات فتفعل ما لا يقع تحت سيطرة العقل، فتكون ﴿ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ﴾. وإذ ترتفع النفس درجة وتزداد ذكاء تكون ﴿بِٱلنَّفْسِ ٱللَّوَّامَةِ﴾، فتلوم نفسها بنفسها، ولو كانا نفسين لما

كان معنى للوم، فهي التي ارتكبت القبيح وهي التي تقضي في عملها وتصدر الحكم عليه: ﴿لَآ أُقۡسِمُ بِيَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ ۝١ وَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلنَّفۡسِ ٱللَّوَّامَةِ ۝٢﴾[(١)] فكما أن الله يحاسب الناس يوم القيامة، فإنه وهب الإنسان في الحياة الدنيا درجة من النفس الروحية التي تحاسب الإنسان في هذه الدنيا: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفۡسُ ٱلۡمُطۡمَئِنَّةُ ۝٢٧ ٱرۡجِعِيٓ إِلَىٰ رَبِّكِ﴾[(٢)].

فالإنسان شخص واحد يصعد درجات، فالنفس الأمارة هي النفس اللوامة، والنفس اللوامة هي النفس المطمئنة، ولكن درجاتها في سلم الصعود مختلفة، ودرجتها التي هي فيها ترتبط بميزان المرحلة التي بلغتها من الوعي، والإدراك، والتذكر، والصفاء، وارتفاع الحجب، وأمثال ذلك.

وعليه، فإن نظرية السيد «دوركهايم» التي تريد أن تكون نظرية في علم النفس مثلما هي نظرية في علم الاجتماع، إنما هي نظرية باطلة. ليس للإنسان شخصيتان منفصلتان مستقلتان.

في الإنسان «**أنا**» واحدة هي التي تقوم بكل الأفعال المتناقضة في وقت واحد. وعليه، فإن القول بأن في الإنسان ذاتين، وأن لكل ذات «**أنا**» خاصة بها، ثم أن واحدة منهما تنسى نفسها أو تفقدها، وعندئذٍ كلما يصدر عن تلك «**الأنا**» الضائعة ينسب إلى ما وراء الطبيعة.. كله هراء.. ليست هناك ازدواجية، ولا ثنائية في الذات.

ثم، لو صحت هذه النظرية، لكان على المتدينين أن يكونوا من أشد الناس تغرباً عن أنفسهم. أي كلما كانت الروح الاجتماعية أبعد في النسيان والموت، وكلما كان فقدان الإحساس الاجتماعي أشد وأعمق، كان الإنسان أشد تمسكاً بالدين. ولكن القضية معكوسة! إننا نرى أن الأشخاص الذين يتحلون بالدين حقاً، يكون إحساسهم الاجتماعي أقوى وأشد حيوية من غيره. أيهما كان أشد إحساساً بالدين، علي عليه السلام أم معاوية؟ وأيهما كان أشد إحساساً

(١) القيامة: الآيتان ١ و٢.

(٢) الفجر: الآيتان ٢٧ و٢٨.

بالمجتمع، علي عليه السلام أم معاوية؟ إنه عليّ عليه السلام الذي بيّن أنه يتعذب إذا كان في أقصى البلاد جائع. أثمة ما هو أرفع من ذلك؟.

أما النتيجة التي يستنتجها بعد ذلك فيحاول بها أن يبرر المتراس الأخير الباقي بيد أعداء الدين (وذلك لأن هذا المتراس بدأ يتساقط أيضاً من بين أيديهم) فإنهم ما برحوا يزعمون أن الدين زائل غير باق، فقد جاء العلم وذهب الدين. جاءت العدالة الاجتماعية وذهب الدين. ثم رأوا أن كل شيء كان خطأ، وأن الدين باق. والآن يعود هؤلاء ليقولوا: كلا، إن الدين باق.

ويستنتج من هذا ما يلي: «تستنتج مما سبق أن العقائد عموماً، والدين على وجه الخصوص، من المظاهر الرئيسية في الحياة الاجتماعية، والذين يتصورون أنه بتقدم الإنسان والعلوم، تزول تلك المظاهر، فلا هم يعرفون البناء الاجتماعي حق المعرفة، ولا ماهية العقيدة والدين». هذا هو الذي يريدون أن يقولوه الآن.

لا بد أن نقول لهم: إذا كان هذا القول صحيحاً، فإن الدين ينبغي أن يزول أيضاً بموجب التقدم في علم الاجتماع عند السيد «دوركهايم» لأنكم تقولون: إن هذا أيضاً يعود إلى نوع من الجهل، فهذا هو كلام «دوركهايم»، كما كان يقول «فويرباخ» أيضاً، برغم أن هذا كان يرى في الإنسان جانبه الفردي، وكان يقول: إن في الإنسان بفطرته عدداً من السجايا الحسنة والسيئة، وإنه يرى نفسه في شباك خصاله السيئة إلى حد كأنه لا فكاك له منها بحيث تصل به النتيجة إلى أن ينتزع من نفسه سجاياه الحميدة، ثم يفترض وجودها في خارج ذاته أصلاً، فيتمثلها كائناً في الخارج. ولكن البشر قد عرف نفسه، وأن سيره النزولي لم يبدأ إلا منذ الأمس، فعندما يتخذ إله اليهود صورة إنسان، وعندما يكون إله المسيحية إنساناً فعلاً، فمعنى ذلك هو العودة إلى الذات.

بمطالعة النظريات التي وردت على ألسنة من يصطلح عليهم بعلماء الاجتماع الديني حول علة ظهور الدين، تتضح لنا أمور عديدة، من ذلك أن كل من قال من هؤلاء شيئاً لم يزد على إيراد بعض الفرضيات، أي إن أقوالهم

لا تزيد قيمتها العلمية عما للفرضية من قيمة، ولا تصل حد قيمة النظرية أو الفرضية المبرهنة[١].

كما أننا رأينا أن أحداً من هؤلاء لم يأت بما يثبت أقواله ويؤيدها[٢].

ومن ناحية أخرى، كل واحد من هؤلاء أتى بفرضية عن أسباب ظهور الدين، وهذا يدل على مدى اختلاف آراء هؤلاء المناوئين للدين وتشتت أفكارهم دون أن يتفقوا على رأي واحد في هذا الموضوع[٣].

---

(١) ثمة فرق بين الفرضية والنظرية. فقد يحتمل المرء بخصوص قضية ما احتمالاً يكون مطروحاً للتحقيق وإثبات صحته أو عدم صحته. ولكن النظرية تكون عندما تؤيدها الأدلة والبراهين. إن مجرد تعدد هذه الفرضيات واختلافها وتنوعها دليل على أنها لا ترقى إلى منزلة النظريات.

(٢) إن الذين يقولون: إن الإنسان بحد ذاته مزدوج الشخصية، له وجود سام ومتعال، وآخر منحط متدن، وإنه ينسى بالتدريج وجوده السامي الرفيع، فينسب إلى غيره كل ما هو في داخله، هل جاؤونا بدليل؟ أليست أقوالهم مجرد فرضية؟إن الأدلة التي بين أيدينا تؤيد خلاف ما يقولون، بل إن واحداً من الأدلة التي نستند إليها دائماً هو نوعية الأشخاص الذين يتمسكون بالدين.فكيف هم هؤلاء؟ هل النجباء بطبيعتهم يميلون إلى التمسك بالدين؟

أم أن هؤلاء لا ميل لهم نحو الدين، وأن الذين يتجهون إلى الدين إنما هم الذين قد نسوا كرامتهم وعزتهم؟ يقول القرآن: ﴿ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ۝٢﴾ (للإنسان هدايتان: فطرية واكتسابية) أي إن الإنسان ما لم يكن سليماً من حيث الفطرة، وما لم يكن مصباح هدايته الفطري مضاءً، لا تنفعه الهداية الاكتسابية.

(٣) راجع كتاب «شمس الدين لن تغرب أبداً».

الفصل الرابع:

الدين فطرة

فلننظر الآن ما هي وجهة نظر القرآن في الدين حيث المنشأ والبناء؟.

إذا كانت نظرتنا إلى الدين تشمل ما يعرضه الأنبياء على الناس، فمنشأ الدين هنا يكون الوحي. ولكن هل لهذا الوحي، الذي يقدم لنا ما نطلق عليه اسم المعارف الدينية، التربوية والقانونية والشرائع التي تضع أسس فكر الإنسان وعمله؟. هل لهذا الوحي جذور عميقة في داخل الإنسان؟.

رب قائل يقول: إن الدين هو هذا الذي يرسله الله إلى الناس عن طريق ما يوحيه إلى رسله، وإن الإنسان ما كان ليعنى بالدين لولا ذلك، إذ أن الإنسان مثل الحائط، أو الورق الأبيض، بالنسبة للخطوط التي ترسم عليه. فليس في الورقة سوى قابلية تقبل ما يرسم عليها، ولا يهمها إن رسم عليها شيء أم لم يرسم، فكلاهما عند الورقة سيّان، وسواء رسمت عليها آية قرآنية أم نقيضها.

وهكذا يمكن أن يقال: إن الإنسان من حيث طبيعته لا يبالي بالدين، إنما أرسل الله الرسل يعلمون الدين للإنسان، وأن الذي يقول هذا القول لا يكون منكراً للأديان.

إلا أن هناك نظرية أخرى تقول: إن ما يعرضه الأنبياء لا يمكن أن تكون نظرة الإنسان إليه نظرة لا مبالاة، بل هو مما يريده الإنسان ويبحث عنه بطبيعته وفي أعماقه. وفي هذه الحالة يصبح عمل الأنبياء عمل المزارع الذي يربي

الزهور والنباتات والأشجار. أي أن في هذه الشجرة أو الزهرة استعداداً لشيء ما، أو رغبة في شيء معين. إن زرع نوى التمر أو المشمش لا يعني أن هذا النوى لا يبالي إن نبتت نخيلاً أو أشجار مشمش، وإن المزارع هو الذي عليه أن يجعل هذه النواة تنبت نخلة وتلك تنبت شجرة مشمش وبالعكس.

كلا، ففي الإنسان فطرة، وإن ما أتى به الأنبياء كان استجابة لنداء هذه الفطرة، وللرغبة الكامنة في أعماق الإنسان. في الحقيقة: إن ما يبحث عنه الإنسان بفطرته ويسعى إليه، جاء به الأنبياء إليه.

فهل في المعارف الإسلامية إشارة إلى مسألة الفطرة هذه؟.

إن مما لا شك فيه هو أن قضية الفطرة قد طرحت في الإسلام فعلاً، إلا أن العلماء قد يختلفون في تعبيرهم عن الفطرة وما يقصد بها. ولكن مبدأ القول بوجود ما اسمه الفطرة، وأن الإسلام دين الفطرة، وأن الفطرة والتوحيد في طبيعة الإنسان، فذاك ما لا يختلف فيه العلماء المسلمون، سنّة وشيعة.

ومن الآيات الصريحة بشأن الفطرة هي التي وردت في سورة الروم:

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ وهي الفطرة التي قلنا: إنها ضرب خاص من الخلق. وهذه الفطرة ذات الخصوصية الخاصة التي خلق الله الناس عليها غير قابلة للتبديل ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾ فهي جزء من طبيعة الإنسان التي يخلق عليها، والتي لا يمكن تغييرها.

﴿ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾ الدين الصحيح المستقيم.

هذه الآية تدل بوضوح على الدين (الفطرة) الذي جبل عليه جميع البشر.

ثمة آية معروفة أخرى تقول: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾[1].

---

(١) الأعراف: الآية ١٧٢.

وهنالك آيات أخرى في القرآن بهذا الشأن ولكنها قد لا تكون بهذا الوضوح، وبعضها لا يقل وضوحاً: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[1] إن الله خالق الإنسان، وبهذه الرابطة بينهما كيف يكون هناك شك؟.

ليست هناك استدلالات ونظريات كي يختار واحد هذه ويختار آخر أخرى. فلو طرحت القضية بصورة صحيحة لما وقع شك في نفس أحد، فإذا شك، فيكون شكه في غير الله، وإن سماه باسمه، أو أنه لا يشك، إنما هو عناد وجحود.

وثمة آية أخرى رمزية المعنى تقول: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾﴾.

هناك الكثير مما يمكن أن يقال بشأن هذه الآية. ليس هنا مجاله لإثبات علاقتها بمسألة الفطرة.

وفي آيات أخرى ليست العلاقة صريحة، ولكن المفسرين يقولون بذلك، منها: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾[2].

لقد فسروا هذه الآية تفسيرين:

بعض يقول: إن القرآن يريد أن يقول: إن هؤلاء يعتقدون بأن الله هو الخالق، ولا يعتبرون الأصنام شركاء لله في الخلق، ولكن عيبهم هو أنهم يشركون غير الله في العبادة. فإذا كان الأمر كذلك، فإنه يبيّن الاعتقاد العام الذي كان يسود المشركين على عهد الرسول الكريم ﷺ.

إلاّ أن بعضاً آخر يرى أن القرآن يريد بهذه الآية أن يقول: إن هؤلاء ـ بعقيدتهم الفاسدة ـ يشركون مع الله غيره حتى في خالقيته، ولكن بغير أن يعتقدوا بوجود شريك له فعلاً، فهم لم يخطر لهم ذلك، فلو سئلوا: من تعبدون؟ لقالوا: الخالق. ولو سألتهم عن الخالق من يكون، لأجابتك فطرتهم: إنه الله.

---

(١) إبراهيم: الآية ١٠.
(٢) الأنعام: الآية ٢٥.

سأذكر عبارات ثلاثاً حول هذا الموضوع. الأولى من حديث للرسول الكريم ﷺ، والأخرى من نهج البلاغة، والثالثة من الصحيفة السجادية، وهي ـ بالطبع ـ كأمثلة، إذ أن ما يخص موضوع الفطرة من الروايات والأحاديث كثيرة.

جاء في أحاديث الرسول المروية عند السنّة والشيعة هذا الحديث: «**كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الفِطْرَةِ، فَأَبواهُ يُهَوِّدانه، أَوْ يُنَصِّرانِهِ، أَوْ يُمَجِّسَانِهِ**»[1] والمقصود بالأبوين هنا هو العوامل الخارجية ـ بالطبع ـ فهي التي تحرفه عن فطرة الإسلام إلى غيرها.

في أول خطبة من نهج البلاغة، بعد أن يشير الإمام عليّ عليه السلام إلى خلق السماوات والأرض والأشياء، يقول: «... **فَبَعَثَ فِيهِمْ رُسُلَهُ، وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنبِياءَهُ، لِيَسْتَأْدُوهُمْ مِيثاقَ فِطْرَتِهِ، وَيُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ، وَيَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ، وَيُثيرُوا لَهُمْ دَفائِنَ العُقُولِ، وَيُروهُمْ آياتِ المَقْدِرةِ**».

فلماذا أرسل الله الرسل الواحد تلو الآخر؟ ها هنا تلكما النظريتان اللتان ذكرناهما. هل جاء الأنبياء ليعطوا شيئاً للناس لأول مرة؟ أم جاؤوا ليذكروهم بالعهد الذي قطعوه على أنفسهم، الكامن في طبيعتهم؟.

يقول عليّ عليه السلام: «**ليستأدوهم ميثاق فطرته**» أي جاءوا ليطلبوا من الناس أن يؤدوا ما تعهدوا به بفطرتهم. فالأنبياء لم يبدأوا من اللاشيء، بل من إثارة شيء موجود فعلاً.

«**ويذكروهم منسي نعمته**». إنهم غفلوا عن نعمة الله ونسوها فجاء الأنبياء ليذكروهم بها فالأنبياء مذكرون لا معلمون. إنهم بالطبع يعلمون أيضاً، فقد وصف النبيّ في القرآن بأنه مذكر وأنه معلم.. وفيما يتعلق بفطرة الناس فهو يذكرهم بها.

«**ويثيروا لهم دفائن العقول**» وهذا أعمق مما سبق. الدفائن بمعنى الكنوز

---

(١) صحيح البخاري وأصول الكافي (وما في تفسير الميزان منقول من أصول الكافي) إن أهل السنّة إذ ينقلون هذا الحديث يذكرون معه قصة مثيرة. يقولون: إن الرسول سأل الناس، أسبق لكم أن شاهدتم حملاً يولد مشقوق الأذن؟ إن البشر هم يشقون أذنه في هذه الدنيا. فشبه الفطرة الإسلامية بذلك.

والذخائر التي تدفن تحت الأرض، لا لكيلا تفسد، بل لكيلا يطلع عليها أحد، فيغطونها بالتراب لكيلا يتنبه إلى وجودها المارّون فوقها. لقد جاء الأنبياء ليطلعوا الناس على أن في أعماق أرواحهم وعقولهم وضمائرهم وبواطنهم كنوزاً هم غافلون عنها. «**ويثيروا لهم دفائن العقول**» أي ليكشفوا عن تلك الكنوز الدفينة، ويثيروا في نفوسهم العجب مما هو مخفي في بواطنهم من كنوز.

إننا نجد في القرآن نوعين من الآيات: الآفاقية، والأنفسية.

فالآيات الأولى هي التي تتناول كل ما هو خارج ضمير الإنسان، من جبل، وبحر، ونبات، وبشر، والأرض، والكواكب.

والآيات الثانية هي التي تتناول ما في ضمير الإنسان وباطنه. والقرآن يولي اهتماماً أكبر بهذه الآيات الأنفسية من تلك الآفاقية. وإننا استقينا اصطلاحي «**الآفاقية**» و«**الأنفسية**» من القرآن نفسه: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾[1].

لاحظ مدى الأصالة التي يقول بها القرآن للنفس ولفطرة الإنسان وضميره «**ويثيروا لهم دفائن العقول**».

﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ۝٢٠ وَفِي أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ۝٢١﴾[2].

و«**ليحتجوا عليهم بالتبليغ**» فقد جاء الرسل ليذكروا الناس، وليبلغوهم رسالاتهم، ليكونوا قد أتموا الحجة عليهم. فهم يبرهنون للناس، ويغنونهم بالمعرفة، لكيلا يكون لهم أي عذر بعد ذلك.

وأول أدعية الصحيفة السجادية عبارة عن الحمد والثناء لله تعالى. فالدعاء يبدأ بالحمد والثناء وينتهي بالحمد والثناء: «**ابتدع بقدرته الخلق ابتداعاً، واخترعهم على مشيته اختراعاً، ثم سلك بهم طريق إرادته، وبعثهم في سبيل**

---

(١) فصلت: الآية ٥٣.

(٢) الذاريات: الآيتان ٢٠ و٢١.

محبته، لا يملكون تأخيراً عما قدمهم إليه، ولا يستطيعون تقدماً إلى ما أخرهم عنه»[١].

فأصبح من فطرة كل إنسان يسير في سبيل محبة الله، بعد أن «**سلك بهم طريق إرادته**» وكما جاء في القرآن الكريم: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾[٢].

«**ابتدع بقدرته الخلق ابتداعاً**» سبق أن قلنا: إن الابتداع هو الخلق على غير مثال يحتذيه المبدع ويقلده.

إن الإنسان في عالمه وفي حدوده خلاق أيضاً، ولكنه يستنسخ الطبيعة والخليقة، ولكن الله سبحانه وتعالى خلق العالم قبل أن يكون في الوجود شيء يمكن تقليده «**ابتدع بقدرته الخلق ابتداعاً، واخترعهم على مشيئته اختراعاً**» والاختراع يوحي بمعنى الابتداع، ولكنه في الله اختراع. مثل جهاز تسجيل الصوت هذا، فقد اخترعه أحدهم، ولكن الذي يأتون بعده يصنعون أجهزة تشبه الجهاز الأول يكونون مقلدين.

«**ثم سلك بهم طريق إرادته**» أي سار بهم ووضعهم على الطريق الذي يريده المخلوق ويختاره. ولكن أي طريق؟ الطريق الموصل إلى الله، فقد جعلهم يسيرون على ذلك الطريق ويتحركون فيه.

«**وبعثهم في سبيل محبته**» أي أنهم على طريق محبة الله سائرون. إنه لأمر عجيب، فكل هذا السير والتحرك إنما هو في طريق محبة الله، سواء أدرك الناس ذلك أم لم يدركوه[٣].

---

(١) الصحيفة السجادية: الدعاء الأول.

(٢) سورة بني إسرائيل: الآية ٤٤.

(٣) سبق أن بحثنا موضوع العشق وقلنا: إنه حتى إذا توجه الإنسان لغير الله في حبه فإن حب الله هو محركه الأصيل، إنما أخطأ مصداقه.
إن كلمة «**الخلق**» التي وردت في بداية الدعاء قد تعني مطلق خلق المخلوقات، وهو يشمل الإنسان طبعاً. وعندئذٍ يكون معنى القول هو أن جميع الكائنات تتحرك في طريق محبة الله. تلك النبتة المتحركة ليس في رأسها سوى عشق الله. وهذه الصخرة التي تتحرك بقوة الجاذبية، لا تبحث في

إن الدعاء المذكور في الصحيفة السجادية دعاء عميق وعجيب، لأننا إذا اعتبرنا قوله عليه السلام **«ابتدع بقدرته الخلق»** بمعناه المطلق، فيكون فلسفة عامة تشمل كل المخلوقات، بما فيها الإنسان.

هذه أمور موجودة في المفاهيم الإسلامية، أحببت إيراد نماذج منها.

هنالك آية أخرى في سورة يس، تقول: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ أَن لَّا تَعْبُدُواْ ٱلشَّيْطَٰنَ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾[1].

هنا الكلام يدور على عهد وميثاق مع بني آدم، فهو ليس عهداً مع شخص أو شخصين، ولا مع قوم أو عدة أقوام، بل الحديث موجه إلى البشر كافة: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ﴾؟ لقد سبق بينه وبينهم عهد بألا يعبدوا الشيطان. وعبادة الشيطان لا تعني هنا طبعاً أن تصنع للشيطان صنماً تضعه في محراب وتأخذ بعبادته، وإنما المقصود هو اتباع الشيطان. إنه يقول لأفراد البشر أنه سبق بينه وبينهم عهد بعدم عبادة الشيطان وعبادته هو، على صراطه المستقيم الذي يوصلهم إلى السعادة.

إن الموضوع الذي أردت أن أبينه لكم كمقدمة، هو أن هناك فطرتين اثنتين وليس ثمة ما يمنع من اجتماعهما، بل هما معاً: إحداهما الفطرة الإدراكية، والأخرى الفطرة الإحساسية.

الفطرة الإدراكية هي القول بأن الدين، أو التوحيد على وجه الخصوص، من حيث الإدراك الفكري، أمر فطري عند الإنسان. إنه فكرة يتقبلها عقل الإنسان بالفطرة. أي لا حاجة لقبولها إلى التربية والتعليم في المدرسة. إن كل ما نصفه بأنه إدراك فطري نعني به كل ما لا يحتاج إلى دليل أو برهان، لأنه

الواقع إلا عن الحق وذات الحق، وليس في ذاتها غير محبة الله. إن الآيات من أمثال ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ و﴿أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ و﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ و﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ و﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ وغيرها كثير، إذا أخذت جميعاً بعمق لاتسع مجال القول اتساعاً كبيراً، ولوجدنا أن أمامنا وجهة نظر عن العالم عميقة.

(١) يس: الآية ٦٠.

بديهية أولية، أو إنه من القضايا التي إذا احتجنا فيها إلى دليل نجد الدليل عليه معه. هذا هو الإدراك الفطري، وهو ذو علاقة بعالم الفكر والإدراك العقلي.

في تفسير (الصافي) ورد حديث عن الإمام العسكري عليه السلام وهو حديث مطول. وعلى الرغم من أن سنده ليس قوياً جداً، إلا أن الشيخ الأنصاري يقول عنه: إن إمارات الصدق بادية عليه. وقد ورد الحديث في ذيل تفسير الآية: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ﴾[1].

وهي نقد موجه إلى عامة اليهود وإلى جماعات منهم على الخصوص ممن هم أميون ولا يفهمون من توراتهم سوى ما فيها من آمال وتمنيات. كل ما يعلمونه هو أن هناك توراة، ولكنهم لا يعلمون شيئاً عن محتواها، وقد يتخيلون وجود أشياء في التوراة ليست موجودة فيها أصلاً، وكذلك العكس. إلى هذا الحد هم جهلاء.

فيسأل أحدهم الإمام قائلاً: وما ذنب عامة اليهود؟ إن القرآن نفسه يقول عنهم أنهم جهلاء أميون، فلماذا يوجه النقد إليهم؟.

فيرد الإمام على هذا السؤال ببحث رفيع جداً. فعن عامة اليهود يقول الإمام: هنالك عدد من المسائل لا تحتاج إلى الدرس والمعلم بحيث يمكن أن نقول: إنهم لم يتعلموا ذلك من أحد، فهم ـ إذن ـ معذورون. إن العامة يعذرون في الأمور التي تتطلب الدرس والتعلم وهم لم يدرسوها. إلا أن هناك أموراً لا تحتاج إلى تعليم، فالإنسان يفهمها بحكم معارفه الفطرية والقلبية. ثم يضرب الإمام مثلاً جميلاً، فيقول: كان عامة اليهود يرون أن علماءهم يأمرونهم بالتقوى والطهارة وتجنب الربا والمسكرات، ولكنهم هم لم يكونوا يفعلون ما يقولون، بل كانوا يفعلون خلافه. فهؤلاء العامة كان لا بد لهم بمعارفهم القلبية أن يدركوا أن من يأمر بعمل ويعمل نقيضه لا يمكن اعتبار أقواله والاعتماد عليها.

---

(١) البقرة: الآية ٧٨.

هذا هو ما نطلق عليه اسم (المدركات الأولية الفطرية) وهي التي يعلمها الإنسان بغير تعليم.

الضرب الثاني من الفطرة هو الفطرة الإحساسية، أو فطرة الأحاسيس، وهي التوجه نحو الله والدين بالمشاعر والأحاسيس الفطرية. فمرة نقول: إن الإنسان يدرك الله بالفطرة، ومرة نقول: إن الإنسان بفطرته يميل إلى الله وينجذب. علينا أن نبحث عما إذا كان القرآن والسنّة وأقوال الأئمة عليهم السلام في قضية فطرية الدين والتوحيد، هل يقصدون الفطرة الإدراكية أو الفطرة الإحساسية أو كليهما؟.

الفصل الخامس:

أسئلة وردود

عند مناقشة فطرية البحث عن الله في كتاب (**الله في منظور القرآن**) بقلم (الدكتور بهشتي)، يقول: إن الإنسان عندما كان يرى الظواهر الطبيعية، كان يسعى لمعرفة العلة، وكلما توصل إلى معرفة علة، كان يضطر للبحث عن علة للعلة التي عثر عليها، وهكذا حتى يوصل الكاتب الإنسان إلى القول بأن هذه العلل لا بد أن تنتهي إلى نهاية، لأنه إذا فرضنا أن كل ظاهرة هي نفسها معلولة لظاهرة أخرى هي نفسها معلولة أيضاً لظاهرة أخرى، فلن نصل إلى شيء. ووصل تفكيرهم إلى القول بضرورة وجود نقطة مركزية تكون هي علة العلل وهي مصدر كل المعلولات.

ويضيف الكتاب: لقد رأينا ـ على ذلك ـ أن الظواهر الخارجية تحمل الإنسان على البحث عن المبدأ الأول. فإذا كان البحث عن الله أمراً فطرياً، كما ورد في المجلد الخامس من كتابهم (**أصول الفلسفة**) فما معنى تدخل الظاهرات الخارجية لحمل الإنسان على البحث عن الله، وكيف يمكن تفسير ذلك؟.

وبعبارة أخرى: ألسنا معترفين بأن الظواهر الخارجية هي التي تدفع بالإنسان للبحث عن الله، لا العوامل الداخلية فيه؟.

الجواب: اعتقد لو أن السائل كان قد طالع كتابنا (**أصول الفلسفة**) الذي ذكره، لوجد الجواب بنفسه. فقد قلنا هناك، على ما أتذكر: إن ذلك يأتي عن

طريق العلية العامة، أي إن الإنسان يبحث عن الله لأنه واقع تحت تأثير تلك العلة الأصيلة، أي إنه أخذ يبحث عن العلل، وبحثه عن العلل هذا أوصله إلى علة العلل. وهذا هو نفسه القول بوجود عامل داخلي في الإنسان، أي لو لم يكن في الإنسان هذا الدافع الداخلي الذي يدفعه لاكتشاف العلل وللوصول إلى منبعها، لكان يمر بالظواهر الطبيعية بغير أن يلقي إليها بالاً.

إذن ما الذي يحمله على البحث عن علل تلك الظواهر؟ هذا هو الموضوع. إن تلك الظاهرة التي تعرض للإنسان، تعرض للحيوان كذلك. أي أن ما يراه الإنسان يراه الحيوان أيضاً، ولكن ما الذي يدفع بالإنسان، بعد رؤيته الظاهرة، إلى البحث عن علتها؟ هذا هو الإحساس الموجود في الإنسان، الإحساس بأن لا بد لكل ظاهرة من علة، وأنه إذا كانت هذه العلة هي بدورها ظاهرة من الظواهر ولها علة، فيخطر للإنسان حتماً أنه هل لكل هذه الظواهر منبع واحد؟ أي ذلك المنبع الذي يكون علة لتلك الظواهر، ولا يكون هو نفسه ظاهرة تحتاج إلى علة؟.

هذا هو معنى الفطرة. لذلك لا تناقض في هذه المسألة، بل إن سؤالك يؤيد هذه الفكرة أيضاً.

سؤال آخر يدور حول معنى الأمور الفطرية في الجمع بين الآيات التي تتحدث عن خلق الإنسان وهو لا يعلم شيئاً، وتلك التي تتحدث عن العهد والفطرة، ويقول: إننا قلنا: إن الفلاسفة المسلمين يرون أن في الإنسان عدداً من المعلومات الفطرية، أي أنها ليست اكتسابية، ولا هي معه بالفعل، وإنه أتى بها معه، وكان يعرفها من قبل، فهذه مسألة. ولكن إذا قلنا: إنها تحصل له (لا تحصل له اكتسابياً) فهذه مسألة أخرى. وهذا يعني أنه ما إن تعرض هذه على العقل حتى يدركها بغير ما حاجة إلى دليل.

في السؤال المطروح يحملون هذه المسألة إلى عالم «**الذر**» ويتساءلون عن معنى أخذ العهد والميثاق والتسليح في عالم «**الذر**»؟ وإذا لم يكن قد بقي فينا من تلك التصورات شيء، فكيف يستشهد بها الله ويرجع إليها؟.

الجواب: كلا، لا تناقض بين الحالين. لو كان في الوقت متسع لأمكننا شرح ذلك. ولكننا نحيل السائل إلى تفسير الميزان المجلد الثامن، حيث يجد هذا الموضوع قد بحث بحثاً مستفيضاً ومفيداً.

سؤال: كيف يمكننا اعتبار كل عشق روحاني ـ وإن يكن المعشوق إنساناً عادياً ـ هو ذاك العشق الحقيقي لذات الله وأنه نابع منه؟.

الجواب: سبق أن قلنا في تلك النظرية: إنهم يعتقدون بوجود هذين النوعين من الحب والعشق: الحب الجسماني والحب الروحاني. أي أن بعضاً من الحب حب روحاني، وليس كله، فلا ينبغي الخلط.

أما كيف يمكن اعتبار ذلك عشقاً حقيقياً لذات الله تعالى، فإنه يستند إلى كونهم يريدون أن يقولوا: إن معشوقنا، في العشق الروحاني، ليس هذا الشخص، فما هذا الشخص إلا المحرك وبمثابة المظهر الذي وإن ظنه هو أنه معشوقه الحقيقي، ولكنه في الحقيقة ليس معشوقه الحقيقي.

أما المتصوفة فلا يعترفون أساساً بالعشق المجازي، لأنهم يرون كل العشق عشقاً حقيقياً، ويقولون: لا جمال سوى جمال الله، وكل ضروب الجمال الأخرى ليست سوى انعكاس لذلك الجمال. إن كل جمال في الحد الذي هو فيه، يدل على مقدار الانعكاس منه. وإن فطرة الإنسان التي تبحث عن الكمال والجمال، لا تريدهما في حدود محددة، بل تريد المطلق، أي إن ما تريده الفطرة هو ذاك، ولكنها قد تخطىء في المصاديق، فتبحث عن الجمال المحدود (الذي تكون معشوقيته بمدى ما يظهر منه من جمال)، ولكنها ما إن تصل إليه حتى ينتابها اليأس، فتروح تبحث عن حبيب آخر، وذلك لأنها تحس في اللاشعور أن هذا لم يكن هو ما تعشق.

ثمة مسألة تطرح أمام الإنسان، وهي لماذا يسعى الإنسان للحصول على ما ليس عنده هذا السعي الحثيث، ولكنه عندما يناله تفتر حرارته وتتلاشى رغبته فيه، أو تصيبه حالة من الملل؟ هذه بذاتها قضية تستحق الدرس لمعرفة الدافع

الذي يحمل الإنسان على الركض وراء ما لا يملك ويريده ويتمناه، ولكنه عندما يمتلك هذا الذي كان يريده ويتمناه، يملّه بالتدريج ويضجر منه.

يقولون إن الإنسان يطلب التنوع والتفنن. ولكن الطبيعة تقتضي أن يعود إليه الهدوء والاطمئنان إذا ما نال مطلوبه، فلماذا يتجاهله؟ هذا هو التنوع، فهو يريد أن يهجر معشوقه الذي وصل إليه ليبحث عن معشوق آخر، فإذا وصل إليه، تركه ـ أيضاً ـ إلى معشوق آخر. إن أمثالاً كثيرة تضرب بالإنسان الذي يبحث عما لا يملك، وهذا صحيح، إن الإنسان يركض وراء ما ليس لديه. إنه يطلب ما ليس لديه، ويضجر مما لديه، فلماذا؟.

يحسب بعضهم أن هذا من لوازم ذات الإنسان وفطرته، كلا. ولماذا ينبغي أن يكون؟ إن الحيرة لا يمكن أن تكون من لوازم ذات الإنسان.

هل نقول: إن من لوازم ذات الإنسان الحيرة وأن يبقى دائماً بغير مطلوب؟ وأن لا يفتأ بغير المطلوب؟ وبغير نتيجة؟.

إن التحليل الصحيح لهذا الموضوع هو هذا الكلام الذي قالوه، وهو أن الإنسان إذا بلغ مطلوبه الحقيقي والواقعي، يهدأ ويسكن. إن الإنسان ـ في الحقيقة ـ ليس حائراً في أعماق ذاته ولكن الحيرة تكون عندما يطلب حقيقة بصورة مبهمة ويسعى إليها، فيصل إليها ظناً منه أنها هي مطلوبه، وإذ يقترب منها ويتفحصها ويشم ريحها، تصده عنها طبيعته وفطرته، فيروح يبحث عن شيء آخر، وهكذا.. لذلك فهو إذا وصل إلى مطلوبه الحقيقي، يكون قد وصل إلى السعادة الحقيقية والاطمئنان الحقيقي. ولهذا يقول القرآن: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ ٱللَّهِ ۗ أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ ۝٢٨﴾ هذه حرف تنبيه في مقام توكيد. و«**بذكر الله**» جار ومجرور متعلقان بـ﴿تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾ المتقدمة، فتكون في حالة التقدم هذه دالة على الحصر، أي إن المعنى محصور بها فقط.

وعليه، فإن ﴿أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾ يعني أن ما يمنح الإنسان الاطمئنان هو ذكر الله، وأن الوصول إلى أي مطلوب لا يمنح الاطمئنان الحقيقي للإنسان، بل يمنحه الاطمئنان المؤقت ما دام يحسب أنه قد بلغ مراده

الحقيقي المطلوب، ولكنه بعد فترة اقتراب من هذا المطلوب وتمحص له بفطرته، يدرك أنه ليس المطلوب الحقيقي، فيرتد عنه مللاً.

إن الحقيقة الوحيدة التي إذا وصل إليها لا يمكن أن يصيبه الملل منها هي الله تعالى، فعندها يكون الإنسان قد وصل إلى الحقيقة، إليه، إلى التوحيد.

ولهذا فإن بعضهم يقول: إن الجنة لا بد أن تكون من أسوأ الأماكن في العالم، لأن الجنة على وتيرة واحدة، وإن للإنسان في الجنة كل شيء، فعندما يكون للإنسان كل ما يريد، يكون كمن لا شيء عنده أبداً. فالمرء إذا لم يكن عنده شيء، ثم سعى حتى وصل إليه، عندئذٍ يشعر باللذة. أما إذا كان عنده كل شيء، يصبح مثل أبناء الذوات الذين يجدون كل شيء في متناول أيديهم منذ اللحظة الأولى التي تتفتح فيها عيونهم على العالم، فكل شيء مهيأ لهم، وكل شيء عندهم مألوف لا جديد فيه، ولهذا لا يكون للذة عندهم مفهوم.

أما الطفل الفقير الذي يركض في الشوارع حافياً، فإنه يلتذ كثيراً بالحصول على زوج من الأحذية، بينما الذي لم يذق عذاب السير حافياً، ولم يشعر بآلام قدمين حافيتين، لا يحس بلذة امتلاكه لزوج من الأحذية.

ولهذا يقول «**روسو**» في روايته «**أميل**»: إن الذين يربون أطفالهم على هذا المنوال، أي يغرقونهم في النعم الكبيرة، إنما يربونهم بغير أن يدعوا لهم فرصة تذوق مشاعر اللذة وإدراك مفهومها، فلا يحسون باللذة مما يدعو إلى الإحساس بها عادة، ولكنهم يكونون سريعي التأثر بالألم، أي إن أتفه ألم يذيقهم الأمّرين، بخلاف الأطفال الذين تربوا منذ البداية في خضم السعي والاجتهاد والعناء والعذاب والصعاب، فهؤلاء إحساسهم بالألم ليس كبيراً بسبب التعود، فهم يستسهلون تحمل الصعاب، بل قد لا يحسون بها، ولكنهم يشعرون بلذة كبيرة من الملذات الصغيرة.

هؤلاء يقولون: إذن فالجنة ـ بحسب هذه القاعدة ـ يجب أن تكون من

أشد بقاع العالم مدعاة للملل وبعداً عن اللذة، لأن جميع موجبات اللذة متوفرة فيها، فالجنة ـ على هذا ـ تصبح سجناً، بل من أسوأ السجون.

إن الجواب ـ كما قلنا من قبل ـ قد جاء في هذه الآية: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا﴾[1].

إنهم لا يرغبون في التحول عنها إلى غيرها، لأنهم لا يملّونها، لماذا؟ لأنه لو كانت الجنة مثل حديقة دائمة الخضرة والزهر، وكل ما فيها دنيوي، والإنسان يبقى على إنسانيته التي كان عليها في الحياة الدنيا، لكانت حتماً كما يقولون، أي لو جيء بالجنة إلى الدنيا لأناس ليسوا في الدنيا، ووهبت الخلود أيضاً، فإن هذا الاعتراض يكون وارداً.

ولكن الأمر ليس كذلك، وإنما الجنة نعمة من النعم الإلهية، أي حتى الجنة الجسمانية واللذات الجسمانية تكون كرامة من الكرامات الإلهية. أي أن الإنسان إذا لم يكن في مرحلة من مراحل التصوف العرفاني لا يكون للجنة عنده معنى.

إن اللذة التي يشعر بها أهل الجنة هي أنهم الآن ضيوف على خالقهم، وأنهم يجلسون على مائدته. أي إنه اتصل اتصالاً وثيقاً بتلك الحقيقة، وبعد ذلك الاتصال لن يكون لموضوع الملل والرغبة في التنوع وفي التغيير أي معنى. لذلك فإن كل ما هو غير الله لا يمكن أن يكون للإنسان مطلوبه الخالد، فالله وحده هو المطلوب الخالد. وإن من الممكن أن الإنسان في الجنة لا تنتابه حالات الملل والإشباع والرغبة في التنوع والتنقل.

إن «**المكان الآخر**» و«**الشيء الآخر**» وأمثالهما تكون في المجالات المحدودة، أما هناك فلا يكون أي معنى لـ«**المكان الآخر**» ولا يمكن تصوره.

خلاصة القول هي أن أهل التصوف يدّعون أن العشق ـ بكل أنواعه ـ عشق حقيقي. كما أنهم يدّعون ـ أيضاً ـ أن المعشوق المجازي بالنسبة للعاشق

---

(١) الكهف: الآية ١٠٨.

ليس سوى انعكاس المعشوق الحقيقي. بل إنهم يقولون: إن الإنسان لا يمكن أن يحب غير الله. ومن هنا جاء قول أحدهم: **ما أحب أحدٌ غير خالقه**..

سؤال: على الرغم من أن كلمة «**عشق**» تستعمل في اللغة العربية بالمفهوم نفسه الذي تستعمل به في لغتنا الفارسية، فإننا لا نصادفها في القرآن ولا في الروايات الإسلامية. أفلا يدل هذا على أن الأئمة الأطهار كانوا يكرهون استعمالها؟ ألا يدل ذلك على عدم معنوية هذه المقولة؟.

الجواب: إننا قد نعثر على هذه الكلمة في الروايات، ولكن ليس كثيراً. لقد جاء بشأن العبادة: «**طوبى لمن عشق العبادة وعانقها وباصرها قلبه وحبه**».

وهناك روايات معروفة عن أصحاب الحسين عليه السلام، منها أن الإمام علياً عليه السلام عند مسيره إلى صفين، أو عند عودته منها، وصل إلى حيث موقع نينوى أو كربلاء. تقول الرواية: إن الإمام تناول قبضة من تراب تلك المنطقة وشمه، ثم قال: «**تيهاً لك أيتها التربة ليخترن منك أقوام يدخلون الجنة بغير حساب، ها هنا مناخ ركاب ومفارق عشاق**» يصف بها أصحاب الحسين عليه السلام.

وهناك روايات أخرى لا أتذكرها الآن. أما القرآن فإنه لا يكره اللفظة.

إن الحب عندما يصل إلى حيث يفلت من يد الإنسان وفكره زمام الأمور، ويستولي على العقل والإرادة، ويصبح حالة أشبه بالجنون، حيث لا مجال لحكم العقل، عندئذٍ تكون هذه الحالة هي العشق، وهي حالة عيبها الرئيس هو أن الإنسان لا يكون له الخيار فيها، أي إنه لا يستطيع أن يطلبها لنفسه. إنها من الحالات التي تنفع الإنسان إن هو سلك على أحسن وجه، ولكنها لا تأتي حسب الطلب، كالمصيبة التي يمكن أن تحمل للإنسان آثاراً مفيدة جداً، ولكنها لا يمكن تقصُّدها وإيجادها عن عمد وقصد. إن المصائب والبلايا بودقة تصهر الإنسان وتصلحه، فإذا وقعت فقد تكون نتيجتها حسنة، كما قد تكون سيئة، ولكن لا خيار له فيها.

كذلك العشق، ليس للإنسان خيار فيه، وإذا ما رأينا المتصوفة يحثون عليه، فإنما لأنهم يعتقدون أن الإنسان الكامل هو الذي يستطيع السباحة ولا

يغرق، فيرون أن العشق يولد في الإنسان الوحدة والتركيز، ويحرره من آلاف القيود والارتباطات.

سؤال: هل تعتبرون العبادة بمعنى العبودية؟ وإذا كان الأمر كذلك، وبحسب شرحكم أن العبادة تصل إلى العشق في مرحلتها النهائية، فما موقع عامة الناس الذين يؤدون الفرائض فقط؟.

الجواب: جواب هذا واضح، ففي المعارف الإسلامية الإخلاص في العبادة من المبادىء الرئيسة: **ولا نعبد إلا إياه، مخلصين له الدين**.

وقد جاء في باب العبادات أن من أرفع درجات الإخلاص ألا يكون معبود الإنسان هوى نفسه، فحيثما وجد هوى النفس كان ضرباً من الشرك، وهذا من الأمور المسلم بها، ولكنه شرك بالمعنى المتعارف عليه، فهو في الواقع توحيد ـ توحيد في غير عبادة الله. معظم الناس موحدون في عدم عبادة الله.

كان المرحوم الشيخ (جعفر الشوشتري) يصعد المنبر في طهران ويخطب في حشود كبيرة. وفي أحد الأيام صعد المنبر وقال: أيها الناس. لقد جاء الأنبياء جميعاً يدعون الناس إلى التوحيد. وأنا اليوم أدعوكم إلى الشرك. فذهل الناس. ما هذا الذي يقوله الشيخ؟.

ولكنه استمر قائلاً: لقد جاء الأنبياء وقالوا للناس: اعبدوا الله وحده. اعملوا لله وحده. ولكني أقول: فليكن بعض عملكم لله. أقصد: لا تجعلوا جميع أعمالكم خالصة لغير الله. فالعمل الذي يكون خالصاً لغير الله كالعمل الذي يقوم به الإنسان للدنيا، وهذا لا علاقة له بالله. ولكن الإنسان في بعض أعماله يجعل الله وسيلة للوصول إلى مراميه الخاصة، وهذا ضرب من اللجوء إلى الله، وذلك لأني أعلم أن الله هو الذي يمسك بأزمة الأمور الدنيوية، وإنه هو القادر على حل مشاكلي في هذه الدنيا، ولولا هذه المشاكل لما وجهت وجهي لله، ولكني الآن أتوجه إليه. وهذا هو ضرب من الشرك، أي إنه عبادة لا تقصد الله كهدف بذاته، بل تقصد كوسيلة لتحقيق رغبات النفس، ولكن الله سبحانه وتعالى يتقبل هذا على نحوٍ ما، على اعتبار أنه من الشرك الخفي، فيتقبله

الله ويقضي حاجة الإنسان التي طلبها منه. وكذلك هو الأمر في الآخرة. فإذا عبد الإنسان الله لقضاء طلباته الأخروية، فإن الله يقضيها له. إلا أن هذه العبادة ليست بمعنى العبادة الحقيقي، أي بمعنى عبادة الله لذاته. والله لا يعبد حقاً إلا إذا عبد الله لله. فالعبادة الحقيقية والإخلاص الحقيقي هو ذاك، وما العبادات الأخرى سوى درجات من الشرك الخفي الذي لا عقوبة عليه في الآخرة.

وفي الحديث: «**إن دبيب الشرك في القلب أخفى من دبيب نملة سوداء على صخرة صماء في ليلة ظلماء**» وهذا دليل على أن التوحيد أمر دقيق جداً، أي إن ظهور الشرك في قلب الإنسان يكون أخفى على الإنسان من دبيب تلك النملة السوداء التي لا ترى في الليلة الظلماء.

وعليه، فهناك عبادة حقيقية وعبادة مجازية. وما العبادة الحقيقية إلا ما قاله الإمام عليّ عليه السلام في نهج البلاغة: «**إلهي ما عَبَدْتُك خَوْفاً مِنْ نَارِكَ، وَلا طَمَعاً فِي جَنَّتِكَ، بَلْ وَجَدْتُكَ أَهْلاً لِلْعِبادَةِ فَعَبَدْتُكَ**».

ولقد أورد (سعدي) هذه الفكرة في حكاية لطيفة، يقول: إن السلطان محمود الغزنوي كان يختص أحد أتباعه، واسمه (**اياز**) بالمحبة ـ بالرغم من دمامته ـ فكان الآخرون يلومونه على ذلك.

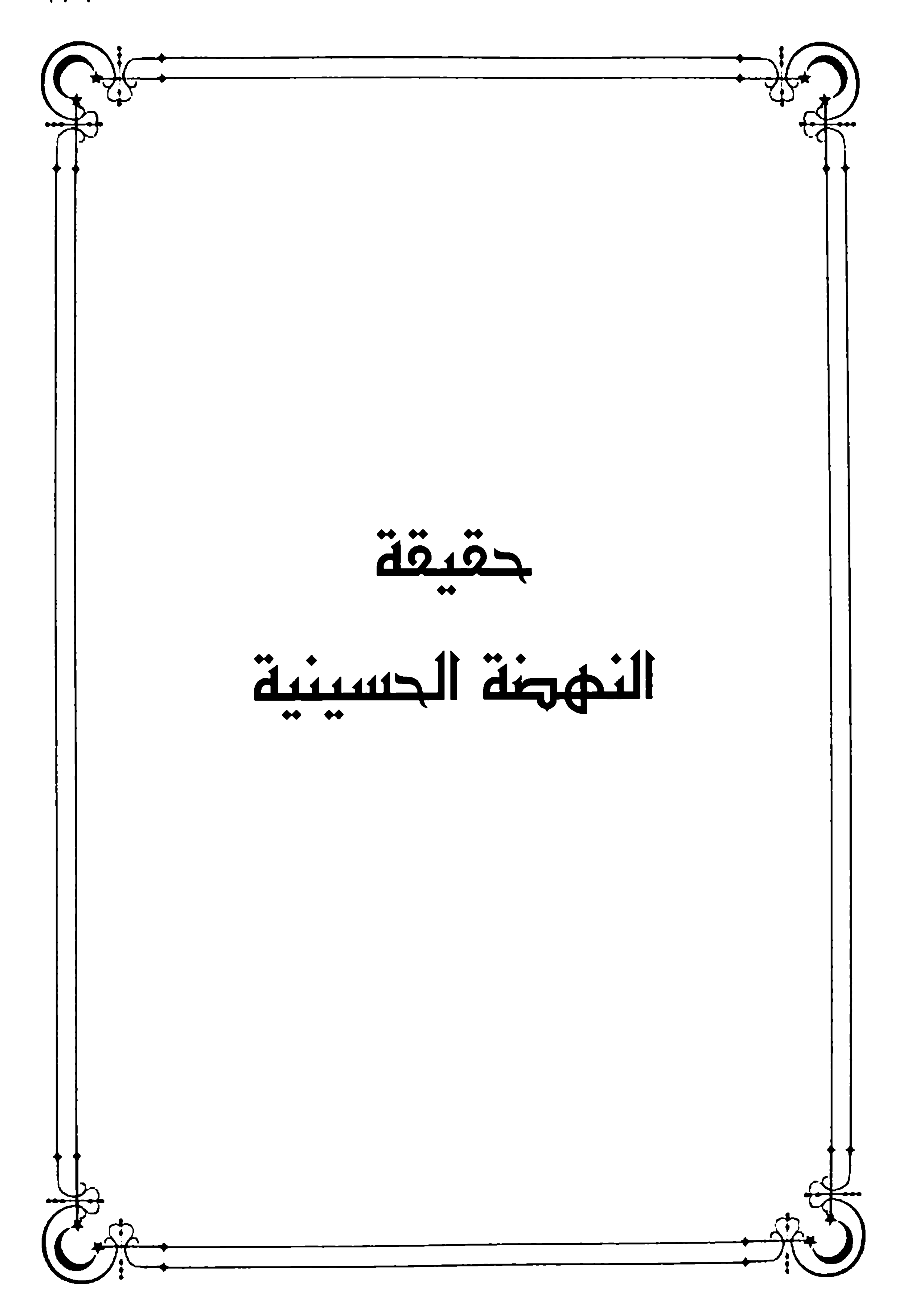
وفي أحد الأيام عزم السلطان على السفر، وكان من عادته أن يحمل معه صندوق مجوهراته. وفي تلك الرحلة أمر حارس الصندوق ألا يحكم إغلاق الصندوق، وعندما يصل الركب إلى سفح جبل، يترك الصندوق ليسقط من على ظهر البعير. فيكون ما أراد. . ويسقط الصندوق في أسفل الوادي ويتحطم وينتثر الدر والجوهر على الرمال.

فيقول السلطان لاتباعه: من أصاب من الجواهر شيئاً فهو له، ثم يهمز حصانه وينطلق بعيداً عن المكان. وبعد فترة يلتفت خلفه فلا يرى من أتباعه سوى (**اياز**)، بينما انطلق الباقون لعلهم يفوزون ببعض ذلك الجوهر. فسأله: بم رجعت من الغارة؟ فقال: لا شيء، لقد فضلت الخدمة على النعمة، كان السلطان يريد أن يثبت أن هناك من يمحضه الود الخالص لذاته، لا لغرض آخر.

هنا يقول سعدي ما ترجمته:

(أنـه خـلاف الـطـريـقـة أن الأولـيـاء   يـتـمـنـون مـن الـلـه غـيـر الـلـه)
(فإذا كانت عينك من الصديق على إحسانه   فأنـت متعلـق بنفسك لا بالصديق)

هذه هي العبادة الحقيقية، ولا ينبغي أن نحسب لغيرها حساباً. إلا أن الله يتقبل بفضله، هذا الشرك منا.



حقيقة
النهضة الحسينية

حقيقة النهضة الحسينية

ترجمة: صادق البقال

بسم الله الرحمن الرحيم

كما أن للظواهر المختلفة حقائق مختلفة فإنّ كلّ نهضة أو ثورة بما أنّها ظاهرة لها حقيقة خاصة بها تختلف عن حقائق مثيلاتها.

ولأجل إدراك شيء معين ـ يجب التعرف إلى علله الفاعلة والغائية، وكذلك الإحاطة بالعلل الماديّة لذلك الشيء، أي بأجزائه وجزئياته المكونة له وأيضاً معرفة علّته الصورية وشكله وخصائصه التي حصل عليها في الكلّ، وتوضيح ذلك ما يلي:

١ ـ العلل التي أنتجت الثورة أو النهضة والتي توضح حقيقتها تسمى بالعلل الفاعلة.

٢ ـ إنّ نوع النهضة وأهدافها يشكلان العلل الغائية لها.

٣ ـ والنشاطات والأعمال المنجزة في النهضة هي عللها الماديّة.

٤ ـ ويكون الشكل الذي أخذته النهضة لنفسها في المجموع العلّة الصورية لها.

أما نهضة الحسين عليه السلام فهل هي وليدة الانفجار النفسي؟ كماء يغلي في

قدر مقفل إذا لم يلق البخار المتصاعد منه منفذاً للخروج يؤدي إلى انفجار القدر بتأثير ازدياد درجة الحرارة؟.

إنّ الإسلام اختلف عن بعض النهضات التي جاء نتيجة انفجارات خاصة، فالفكر الدياليكتيكي يوصي بتصعيد التناقضات وإثارة الاستياء وتعميق الخلافات أكثر فأكثر وإبداء المعارضة للإصلاحات الواقعية لدفع المجتمع إلى الثورة بمعناها الانفجاري لا الثورة الواعية.

إنّ الإسلام لا يؤمن مطلقاً بمثل هذه الثورة، وقد كانت الثورات أو النهضات الإسلامية كلّها وليدة وعي وإدراك كاملين للواقع الذي جاءت لتغييره، وإنّ ثورة الحسين عليه السلام بسبب الضغوط الكثيرة التي كانت تمارس من قبل الأمويين وعمالهم أيّام معاوية وابنه يزيد بحيث تؤدي به إلى أن يثور ويقول: فليكن ما يكن! كلا لم تكن نهضة الحسين عليه السلام بمثل ذلك، ويدل على هذا الرسائل المتبادلة بينه وبين معاوية وابنه يزيد من بعده. بالإضافة إلى الخطب التي أوردها في مجالات مختلفة خاصة لتلك التي خاطب بها صحابة الرسول صلى الله عليه وآله وهم مجتمعون في منى. وقد نقل حديث هذه الخطبة بصورة مفصلة في كتاب تحف العقول، إنّ الأدلة المشار إليها كلّها تبين أن الإمام الحسين عليه السلام ثار وهو مدرك كاملاً سبب قيامه ولم تتدخل في نهضته عوامل الانفجار النفسي مطلقاً، بل كانت ثورته إسلامية محضة.

والحسين عليه السلام إذا نظرنا إلى كيفية تعامله مع أصحابه أثناء عزمه على القيام نرى أنّه يتحاشى الاستفادة من أي عامل من العوامل التي تؤدي إلى حدوث الانفجار النفسي والعاطفي ولا يسمح بأن تتطبّع نهضته بالطابع الانفجاري من ذلك محاولاته العديدة في مناسبات مختلفة لصرف أصحابه عن الاشتراك معه في نهضته التي كان على علم مسبق بنتيجتها، فكان يكرر عليهم قوله أن لا منافع مادية أمامهم في مسيرتهم تلك وأنّه لا ينتظرهم غير الموت المحتم، وفي ليلة العاشر من محرم نراه عليه السلام يمتدح أصحابه فيقول بأنهم خير الأصحاب، ويكرر عليهم بأنّه هو المطلوب من الحكم الأموي وليس غيره،

ويؤكّد لهم بأنهم لو تركوه لوحده فلن ينالهم سوء من الأمويين ويخيرهم بين البقاء والذهاب وأخذ أهله لإبعادهم عن الصحراء التي هو فيها.

لا نجد زعيماً يريد استثمار استياء وتذمر قومه لدفعهم إلى النهوض والثورة يتكلّم بما قاله الحسين عليه السلام لأصحابه، صحيح أن مسؤوليته هي إشعار قومه بأنهم مكلّفون شرعاً بالنهوض بوجه الحكم الجائر، وبالتأكيد أن مكافحة الظلم والجور من واجب الناس، إلاّ أنّه عليه السلام كان يهدف أن يقوم أصحابه مخيرين بأداء ذلك التكليف عن طوع إرادتهم غير مرغمين عليه، لذلك نراه يؤكّد عليهم باستغلال سواد الليل وترك ساحة المعركة والابتعاد عن العدو الذي لا يرغمهم على القتال إن هم فعلوا ذلك كما أنّه هو عليه السلام لا يريد إجبارهم على البقاء معه، وأكد الحسين عليه السلام على أصحابه أيضاً بأنهم في حل من بيعته إن هم أرادوا تركه ووضعهم أمام ضمائرهم، فإن شعروا بأنهم على حق فعليهم اختيار الحق دون إكراه من جانبه عليه السلام أو من جانب العدو، إنّ اختيار شهداء كربلاء الأوائل البقاء مع الحسين عليه السلام بالرغم من تكرار الإمام عليهم لعدة مرات مسألة الذهاب، هو الذي منح هؤلاء الشهداء المنزلة الرفيعة التي هم عليها الآن، أما في الحرب التي شنها طارق بن زياد ضد الأسبان نراه يبادر فور عبوره بأسطوله المضيق، المسمى الآن باسمه، بإعطاء الأوامر لجنده بإبقاء ما يكفيهم من الزاد لأربع وعشرين ساعة فقط وإحراق الباقي وإحراق سفن أسطوله معه ثم يجمع الجند والقادة فيقول لهم بأن العدو من أمامهم والبحر من ورائهم والفرار يجعل مصيرهم الغرق وهم لا يملكون الطعام إلاّ لسويعات فلا نجاة لهم إلاّ في قتال العدو والفوز عليه وإبادته، إن الذي فعله طارق بن زياد هو عمل قائد سياسي، بينما الإمام الحسين عليه السلام لم يخوف أصحابه بالبحر والعدو ولم يرغمهم على دخول الحرب بجانبه كما أنّ العدو نفسه لم يكن ليجبرهم على القتال لو أرادوا ترك المعركة، لقد خيّر الحسين عليه السلام أصحابه بالبقاء أو الذهاب دون أي إكراه.

حقاً لقد كانت ثورة الحسين عليه السلام قائمة على الوعي والإدراك الكاملين بضرورتها سواء عنده هو أو عند أهل بيته أو لدى أصحابه، ولا يمكن لمثل

هذه الثورة أن يقال عنها بأنها وليدة الانفجار النفسي أو العاطفي مطلقاً، ولمثل هذه الثورة الواعية حقائق وماهيات متعددة ومختلفة وهي ليست أحادية الكنه والحقيقة.

ومن الفوارق الموجودة بين الظواهر الطبيعية والاجتماعية أنّ الطبيعية منها تكون أحادية الحقيقة فالمعدن الواحد، والذي هو من الظواهر الطبيعية لا يمكن أن يكون ذهباً ونحاساً في آنٍ واحد، ولكن في الظواهر الاجتماعية يوجد احتمال استيعاب الظاهرة الواحدة لعدة حقائق أو ماهيات، والإنسان بذاته هو إحدى العجائب التي يمكن أن تجتمع فيه حقائق متعددة.

وفي هذا يقول «سارتر» الفيلسوف الوجودي المشهور، بأن وجود الإنسان يسبق حقيقته أو ماهيته، وهو صادق في هذا القسم من كلامه، بالإضافة إلى ذلك فإنّ الإنسان يمكن أن يمتلك ماهيات متعددة في آنٍ واحد، كأن تكون له ماهية الملاك وماهية الخنزير وماهية النمر، كلّ ذلك في وقت واحد ولهذا قصة عظيمة في الثقافة والعلوم الإسلامية.

ومن هذا المنطلق، يمكن القول بأن الظاهرة الاجتماعية، يحتمل أن تكون لها حقائق وماهيات مختلفة، وثورة الإمام الحسين عليه السلام من هذه الظواهر ذات الحقائق المتعددة، لأنّ عوامل عدّة شاركت في إنضاج وتحقيق هذه الثورة، فمثلاً هناك ثورة يمكن أن تكون رد فعل على شيء معين، وأن تكون ثورة بدائية في الوقت نفسه. وقد تكون الثورة ذات رد فعل إيجابي على تيار معين وآخر سلبي بوجه تيار آخر، وقد توافرت كلّ هذه الحقائق في ثورة الإمام الحسين عليه السلام، وهي بذلك نهضة ذات ماهيات متعددة.

إنّ العامل الأوّل في نهضة الإمام الحسين عليه السلام من حيث الزمان كان طلب الأمويين البيعة منه ليزيد. فقد بعث معاوية رسولاً إلى المدينة المنورة بهدف الحصول على بيعة الحسين لابنه يزيد، وأراد بذلك أن يضمن له (أي ليزيد) بيعة المسلمين قبل أن يوافيه الموت. لقد أراد معاوية أن يسن بذلك سنة لكي يتسنى لكلّ خليفة تعيين الخليفة القادم في حياته، فالبيعة معناها القبول

بالخلافة والإذعان بصحتها لذلك بعث يطلب من الحسين عليه السلام البيعة لكي يبارك خلافة ابنه بها.

ولكن ماذا كان رد الحسين عليه السلام على هذا الطلب؟ وطبيعي أن يكون الرد بالرفض، فالحسين سبط الرسول وسيد شباب أهل الجنة والمعروف بالتقوى والزهد وبديهي منه أن يقول «لا» لبيعة يزيد.

لقد طلبوا من الحسين عليه السلام أن يبايع لكنّه أجابهم بالرفض، فهددوه فقال لهم بأنّه يفضّل أن يقتل على أن يعطي يده لبيعة يزيد. وإلى هذا الحد تكون نهضة الحسين رد فعل من النوع السلبي على طلب غير مشروع أو بتعبير آخر رد فعل أساسه التقوى وحقيقته نابعة من كلمة «لا إله إلاّ الله» التي توجب على المؤمن بها والمتقي أن يقول «لا» أمام كلّ طلب غير مشروع.

إنّ ذلك الرفض لم يكن العنصر الوحيد للنهضة الحسينية، بل كان بإزائه عنصر آخر يظهر حقيقة النهضة الحسينية بأنها رد فعل من نوع إيجابي في هذه المرة. ويتوضح هذا العنصر في هلاك معاوية إذ تعود على أذهان أهل الكوفة ذكريات مضت عليها عشرون عاماً فتتجسد أمام أعينهم حكومة علي عليه السلام في تلك الفترة، وفي هذه المدينة، فها هي آثار تعاليمه وتربيته ما زالت ماثلة، ولو أنّ الكثير من أصحابه قد شملتهم التصفيات الأموية وبالأخص العديد من رؤوس هؤلاء ورجالاتهم البارزين من أمثال حجر بن عدي وعمرو بن حمق الخزاعي ورشيد الهجري وميثم التمار، فلقد قضى الأمويون على كلّ هؤلاء بهدف إخلاء المدينة من فكر علي ومن مشاعر علي وأحاسيسه، ولكن ما زالت هناك آثار تعاليم علي باقية بحيث سرعان ما يهلك معاوية يجتمع أهل الكوفة فيتفقون على رفض تقديم الخلافة إلى يزيد ويقولون: ما زال الحسين عليه السلام موجوداً فلنوجه له الدعوة ولنستعد لنصرته حتى يقدم إلينا ليقيم الخلافة الإسلامية، إنهم يوجهون الكتب إلى الحسين عليه السلام وكلّها تشير إلى استعداد القوم التام للترحيب بمقدمه، تستعد الكوفة، مقر جيش المسلمين، لاستقبال الحسين عليه السلام فلم يكن الذين دعوه شخصاً واحداً أو شخصين أو عشرة بل وصلته ثمانية عشر ألف رسالة احتوت كلّ رسالة منها على تواقيع العديد من

الأشخاص وصلت إلى عشرين توقيع في بعض الرسائل. وهذا يجعل مجموع الذين دعوا الحسين عليه السلام في حدود المائة ألف شخص فما عساه أن يفعل أمام كلّ هذه الدعوات، لقد أتموا الحجة عليه، هذا هو رد الفعل الإيجابي، وحقيقة حركة الإمام حقيقة متوازنة، أي أن أعداداً من المسلمين بدؤوا هذا العمل وعلى الحسين عليه السلام أن يعطيهم الرد بالإيجاب.

كان الواجب في البدء يحتم على الإمام الحسين عليه السلام أن يعلن رفضه القاطع لبيعة يزيد وأن يجنب نفسه الطاهرة من ذلك الدنس الذي أرادوا تلويثه به، لذلك فلو أنّه عليه السلام كان يقبل باقتراح ابن عباس ويلجأ إلى جبال اليمن للعيش فيها لكان يصبح بعيداً عن أن تطاله أيدي عساكر يزيد ولكان أيضاً قد أدى الواجب الأوّل. إنّ تقوى الإمام عليه السلام كانت توجب عليه أن يرفض تقديم البيعة ليزيد، وكان من الممكن أن يتحقق الرفض باختياره عليه السلام الذهاب إلى جبال اليمن، الشيء الذي اقترحه ابن العباس وغيره عليه، وكان ذلك كافياً لأداء الواجب الملقى على عاتقه، ولكن وبما أنّ المسألة هنا تتعلق بالدعوة الموجهة إليه عليه السلام من قبل ما يربو على المائة ألف شخص مسلم وهذا يشكل واجباً جديداً على الحسين عليه السلام يجب الالتزام بأدائه، لذلك كان لزاماً على الإمام أن يلبي الدعوة ويتم الحجة ولو أنّ الحسين عليه السلام كان منذ الوهلة الأولى لحركته يعلم بأن أهل الكوفة ليس لديهم الاستعداد وأنّهم أناس خاملون ويستولي عليهم الخوف. لكنّه كان يرى نفسه مسؤولاً بأن يعطي للتاريخ الجواب الصحيح. فلو أنّه عليه السلام كان يترك أهل الكوفة لحال سبيلهم دون أن يرد عليهم لأصبحنا نحن اليوم نقف معترضين عليه بالقول: لماذا لم يجب الحسين هؤلاء؟!.

كان يجب أن يتحمل أهله جزءاً من أعباء الثورة في نقل نداء الحسين عليه السلام، فاختار هو أن تكون القضية أشد إثارة وحرارة ما دام الأمر قد وصل إلى ذلك الحد، وكان الهدف هو أن يكون غرس الثورة غرساً مثمراً ويستمر في الإثمار الدائم لكي يعم خيره العالم أجمع. فأي مشاهد رأت كربلاء؟ وأي ساحات ظهرت في كربلاء؟ إنّها جميعاً مثار للعجب وباعث على الحيرة والدهشة.

عوامل النهضة الحسينية:

لقد ذكرنا سابقاً أن دعوة أهل الكوفة للإمام الحسين عليه السلام للقدوم إليهم وتولي مقاليد أمور البلاد هناك، كانت تشكل العامل التعاوني في نهضته عليه السلام، أما طلب الأمويين من الإمام تقديم البيعة ليزيد ابن معاوية فكان يشكل العامل الدفاعي لتلك النهضة، وقلنا إنّ الحسين عليه السلام انبرى لمقارعة السلطة الجائرة التي كادت أن تجر العالم الإسلامي إلى الفساد الشامل، وتحمّل عليه السلام مسؤولية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مواجهة تلك السلطة، وكان هذا الأمر هو العامل الهجومي لثورة الإمام عليه السلام.

فلنر الآن أياً من هذه العوامل الثلاث يشكل الأهم والأكثر قيمة في نهضة الحسين عليه السلام بديهيٌّ إنّ كلّ عامل من العوامل الثلاث يختلف عن مثيله من حيث القيمة والأهمية وبقدر ذلك يضفي أهمية وقيمة على النهضة المعنية في هذا المكان، فتلبية الإمام عليه السلام لدعوة أهل الكوفة لها أهميتها وقيمتها الخاصة بها وكذلك العوامل الأخرى لها الأهمية والقيمة الأكبر بحسب ترتيبها وأثرها في النهضة الحسينية، فالعامل الثالث أضفى على الثورة الحسينية أهمية وقيمة أكبر وسنتحدث عن ذلك، إنّ من العوامل ما يضفي قيمة على نهضة معينة، لها دخل في إيجادها، كما أن رائد النهضة أيضاً له تأثير في قيمة العامل نفسه، فالإنسان يعرف الكثير من الأشياء التي لها قيمة لديه، فالزينة هي قيمة لديه كما أنّ المجوهرات يعتبرها الإنسان ذات قيمة أيضاً، ومن الأمور المعنويّة والماديّة في العلم ما هو زينة للبشر، وممّا لا ريب فيه أنّ الجاه والسلطان بالأخص المناصب الإلهية تشكل زينة للإنسان وفخراً له وقيمة، وحتى الأشياء الماديّة الظاهرية التي تدل على هذه القيم تضفي هي بدورها قيمة على الإنسان أيضاً، فمثلاً يرتدي الفرد لباس عالم الدين الروحاني (وطبيعي أنّ اللباس لا يدل على روحانية الشخص ذاتاً، أي لا يدل على أنّه قد كسب العلوم والمعارف الإسلامية وحاز على درجة من التقوى)، فالروحاني هو الإنسان العارف بالعلوم والمبادىء الإسلامية العامل بالتعاليم التي نص عليها الإسلام، وارتداء لباس الروحانية يضفي المتزيي به الطابع الذي ذكرناه، أي معرفة صاحبها بالإسلام

والعمل بتعاليمه، كذلك يكون المرتدي لهذا اللباس محطّاً لاحترام وتقدير الآخرين ولهذا يكون اللباس موضع فخر صاحبه، كما أن لباس أستاذ الجامعة يفتخر به الأستاذ وكما أنّ المجوهرات تضفي الزينة على المرأة وغير ذلك. . .

وفي الثورات أيضاً هنالك من العوامل ما يضفي القيمة عليها. ولهذا نشأ الاختلاف المعنوي بين ثورة وأخرى، فمنها ما هو خاوٍ من المعنويات وتتميز بطابع التعصب أو بأنها مادية بحتة وهذه لها قيمتها الخاصّة بها، وإذا امتازت نهضة بالروح المعنويّة والإنسانيّة والإلهية فلها قيمة متميزة عن الأخريات.

فالعوامل الثلاثة المذكورة التي تدخلت في إيجاد النهضة الحسينية قد أعطت لها أهمية وقيمة، وعلى الخصوص العامل الثالث، ويحصل أحياناً أن يضفي الشخص الذي له علاقة بقيمة معينة في نهضة معينة، أن يضفي هو قيمة على هذه النهضة، أي يضفي على القيمة قيمة وأهمية خاصّة، فكما تكون لقيمة العامل أثر في قيمة الشخص فإنّه هو (أي الشخص) أيضاً يرفع من شأن هذه القيمة، فأحياناً يكون لباس الروحانية أو لباس أستاذ الجامعة زينة وقيمة لصاحبه وفخراً وقد يكون صاحب اللباس هو الزينة والفخر للّباس لما يمتاز به من فضل وتقوى وعلم، إنّ صعصعة بن صوحان كان أحد الأفراد الذين تربوا على يدي علي بن أبي طالب عليه السلام، وكان مشهوراً بالخطابة والفصاحة وشهد بفضله الأديب المعروف «الجاحظ»، إنّ هذا الشخص حينما أراد أن يهنّىء الإمام علي عليه السلام بالخلافة قال شيئاً لم يقله المهنئون الآخرون، فقد قال في تهنئته للإمام علي عليه السلام: «يا علي أنت زينت الخلافة وأنت فخر لها وهي لم تزينك ولا زادتك فخراً، فالخلافة احتاجتك دون أن تحتاج أنت إليها، وإني مهنّىء الخلافة لأنّ اسمك يا علي اقترن بها ولا أهنيك لأنّك أصبحت الخليفة».

لذلك كلّه نرى بأنّ عنصر أو مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قد أضفى قيمة على الثورة الحسينية، وإنّ الإمام الحسين عليه السلام قد رفع من شأن المبدأ بدمه الزكي ودماء أهل بيته وأصحابه الطاهرين عليهم السلام. وهناك الكثير ممن يدعون التصدي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والحسين عليه السلام هو أيضاً قال

كلمته المشهورة: «أريد أن آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر وأسير بسيرة جدي وأبي». إنّ مثل ذلك مثل الإسلام فقد يكون فخراً للكثير من الناس، ولكن هناك مسلمون أيضاً ممن يفتخر الإسلام بهم ويعتز، وما الألقاب التي حظي بها البعض من مثل «فخر الإسلام»، و«عز الدين» و«شرف الدين» إلاّ دلائل لهذا المعنى، فأبو ذر الغفاري وعمار بن ياسر وابن سينا، هؤلاء رباهم الإسلام فأصبحوا فخراً له، إنّ الإسلام ليعتز بأبناء رباهم فأصبحت الدنيا تحسب لهم حسابهم لأنّهم تركوا آثاراً جليلة في حضارة الدنيا وثقافتها. فالعالم لا يستطيع التنكر للخواجة نصير الدين الطوسي، لأنّه مدين لهذا الشخص بقسم من الاكتشافات الخاصة بالقمر، إنّ الحسين بن علي عليه السلام يمكن أن يقال عنه بأنه أضاف بحق قيمة على مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحين نقول بأن هذا المبدأ يرفع من قيمة المسلمين وأهميتهم فإنّنا لا نأتي بحديث من عندنا، بل إنّ ذلك جاء في صريح القرآن الكريم إذ يقول: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾[1]. فانظروا أي عبارات جاء بها القرآن، والإنسان حين يدقق فيها تصيبه الحيرة والدهشة، إنّ الذي يضفي القيمة على هذه الأمّة الخيرة هو مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ولكن في النهضة الحسينية نلاحظ أن الإمام الحسين عليه السلام هو الذي شرف هذا المبدأ بدمه الزكي الطاهر ودماء أهل بيته وأصحابه الميامين. أما نحن المسلمون فبالإضافة إلى عجزنا عن إيفاء حقّ هذا المبدأ الواجب، نحاول أن نكون شيناً عليه، وممّا يثير الأسف أنّ الناس تعودوا على الالتفات إلى القضايا البسيطة التي يشملها هذا المبدأ مثل الأمر بإطلاق اللحى والنهي عن لبس الذهب، ونسوا الأمور الكبيرة الهامة التي تكون ضمن واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهكذا تجاهلهم للقضايا المصيرية الهامة، كما يفعل البعض في تظاهرهم بالالتزام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التزاماً لا يتجاوز التوافه من الأمور، ولكن انظروا الحسين عليه السلام الذي اهتم بالأمر

(١) آل عمران: ١١٠.

بالمعروف والنهي عن المنكر وثار لأجل تحقيق هذا المبدأ في كلّ مجالات الحياة صغيرها وكبيرها أنّه كان يقول بأن يزيداً هو أوّل منكر يجب أن يزول من عالم الإسلام، ويقول أيضاً بأنّ إمام المسلمين وقائدهم هو ذلك الذي يعمل بكتاب الله ويقيم العدل ويدين بدين الحق، لقد ضحى الإمام الحسين عليه السلام بكلّ ما يملك في سبيل هذا المبدأ وتحقيقه، لقد أضفى الإمام عليه السلام زينة على الموت في سبيل هذا المبدأ وشرفه ووهبه الشموخ والعظمة، فمنذ خروجه من المدينة المنورة كان يتحدث الإمام عن الموت الشريف العزيز، الموت الجميل ما أروع هذا التعبير، وما كلّ ميتة جميلة، بل إنّه الموت في سبيل الحق والحقيقة والعدل، إنّ موتاً كهذا يشبه القلادة الجميلة التي تزين جيد الفتاة، وكان الإمام عليه السلام يردد بيتاً من الشعر وهو في طريقه إلى الاستشهاد فكان يقول ما مضمونه: ولو أنّ الحياة كثيرة العذوبة والجمال ولكن الآخرة أكثر جمالاً وعذوبة منها.

وإذا كان الإنسان سيترك في النهاية ما يملك من مال ويذهب فالخير يأتي في إنفاق المال لا الاحتفاظ به. فلماذا لا يفعل الإنسان الخير؟ ولو كان مصير هذه الأبدان الفناء، فلماذا لا يموت الإنسان ميتة حلوة جميلة؟ وإنّ موت الإنسان بالسيف في سبيل الله، لأعظم وأجمل من كلّ شيء.

وعلى سبيل المثال لا الحصر فإنّ أبو سلمة الخلال الذي كان شخصاً يلقبه الناس بوزير آل محمّد في بلاط آل بني العباس، نراه حين تسوء علاقته بالخليفة العباسي، حيث قتل بسبب ذلك سريعاً نراه يبعث فوراً برسالتين أحدهما إلى الإمام جعفر الصادق عليه السلام والأخرى إلى محمّد بن عبد الله المحض، ويدعوهما في آنٍ واحد قائلاً: لقد كنّا وأبو مسلم لحدّ الآن نعمل من أجل هؤلاء (يعني بذلك بني العباس) ونريد منذ الساعة أن نعمل لكما، فلو كان لديكما الاستعداد، فإنّنا سنقضي على هؤلاء.

إنّ الدلالة الأولى المستخلصة من هذه الرسالة هي أن صاحبها ينقصه الإخلاص، لأنّه كتب رسالته إلى شخصين وذلك بعد أن ساءت علاقته بالخليفة العباسي.

وحالما يتسلم الإمام الصادق عليه السلام هذه الرسالة نراه يحرقها أمام الرسول الذي سأل الإمام: ما هو جوابك؟ فيرد عليه الإمام بأن الجواب هو نفس ما رأى أمام ناظريه!.

وقد قتل العباسيون أبا سلمة قبل أن يتمكن من الالتقاء برسوله، ومع هذه الحالة نرى ألسنة الاعتراض تمتد لتسأل الإمام لماذا لم يرد على «الخلال» الذي دعاه إلى النهوض في رسالته ولماذا قام عليه السلام بإعطاء رد سلبي عليها؟ في حين أن أبا سلمة لم يكن يخلص النية في رسالته وأنّه كتبها ساعة وقوع الخلاف بينه وبين الخليفة العباسي الذي أيقن بأن لا إخلاص يرتجى بعد من الخلال، لذلك نراه يقوم بقتله بعد أيّام قليلة، وبالرغم من هذه الأمور فإنّ الحسين عليه السلام لو كان هو أيضاً يمتنع عن الرد على كلّ تلك الرسائل لأصبحت الدنيا تقف بوجهه معترضة بالقول: لو أن الإمام كان يذهب تلبية لتلك الدعوات لاجتثت بذهابه جذور يزيد وأمثال يزيد. أو تقول: إن الحسين عليه السلام ترك أهل الكوفة، الكوفة التي تشكل معسكر المسلمين وفيها أولئك الرجال الشجعان الذين كان علي عليه السلام خليفة عليهم لخمس سنوات، الكوفة التي ما زالت تحتضن الأيتام الذين رباهم علي عليه السلام وفيها النساء الأرامل اللواتي كان علي عليه السلام يشملهن برعايته وعطفه وما زال صوته فيها يدوي في آذانهم، فكيف خشي الحسين عليه السلام ولم يذهب هؤلاء؟ وكان يمكن في ذهابه أن تنجح الثورة. إنّ هذا هو ما جعل الأمر واجباً، ولذلك يعلن الإمام استعداده حين يلمس الاستعداد عند أهل الكوفة، ومن هذه الزاوية بالذات وليس من الزاوية السابقة.

وهناك رأي ثالث سنتطرق إليه فيما بعد. لقد دعى أهل الكوفة الإمام عليه السلام فما هو واجبه إذن؟ عليه أن يلبي الدعوة ويذهب ما زال أصحاب الدعوة مصرين على دعوتهم، نعم على الإمام أن يرد بالإيجاب عليهم.

فلنر في الأمرين التاليين أيّهما يتقدم على الثاني، وهل أن الإمام الحسين عليه السلام امتنع عن تقديم البيعة ليزيد أوّلاً ثم بعث له أهل الكوفة يدعونه للقدوم إليهم؟ أو على الأقل لم يكن كذلك من حيث الزمان، فهل كانت القضية بالعكس بحيث أن أهل الكوفة كانوا قد دعوا الحسين عليه السلام ثم جاءت

قضية البيعة؟ فأي من هذين الأمرين حصل أوّلاً في الحقيقة؟ من البديهي أن الأوّل هو المتقدم لأنّ طلب البيعة كان مباشرة بعد هلاك معاوية.

إنّ قضية البيعة كانت متقدمة من حيث الزمان على الدعوة الموجهة من أهل الكوفة، إذ إنّ الرسول الذي أوصل خبر هلاك معاوية إلى والي الأمويين في المدينة جلب معه في الوقت نفسه رسالة أخرى تضمنت طلباً لأخذ البيعة من الحسين بن علي عليه السلام ومن أشخاص آخرين، ومن المحتمل أن أهل الكوفة لم يكونوا بعد قد علموا بموت معاوية في هذا الوقت، كما يثبت ذلك التاريخ أيضاً إذ يذكر لنا أنّ بني أميّة طالبوا الحسين عليه السلام بالبيعة وأنّه امتنع عن تقديم البيعة لهم ومضت على هذا الأمر أيّام حتى اضطر الإمام نتيجة الضغوط أن يترك المدينة وأن يبدأ حركته منها في السابع والعشرين من شهر رجب ويصل مكّة في الثالث من شهر شعبان فوصلته دعوة أهل الكوفة في الخامس عشر من شهر رمضان المبارك أي تقريباً بعد شهر ونصف من مطالبة بني أميّة إياه بالبيعة ليزيد وامتناعه عن الإجابة لذلك الطلب، حيث أن الإمام لبث في مكّة أربعين يوماً وبناءاً على ذلك فإنّ الحسين عليه السلام لم يرفض تقديم البيعة بسبب دعوة أهل الكوفة له قبل أن يطلب الأمويين منه ذلك ليزيد بل إنّه أعلن بكلّ صراحة بأنّه لن يبايع يزيد حتى ولو ضاقت به الأرض كلّها. فهذا هو العامل الثاني لنهضة الإمام عليه السلام.

وثالث عامل لهذه النهضة هو واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فقد بدأ الإمام عليه السلام حركته من المدينة المنورة وهو يهدف القيام بهذه المهمة، فحتى لو لم يطلب منه مبايعة يزيد ولم يطالبه أهل الكوفة بالقدوم إليهم لمبايعته فإنّه كان يرى من واجبه النهوض لأداء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لأنّ الفساد كاد أن يعمّ العالم الإسلامي آنذاك.

ففي القضية الأولى ينحصر الأمر في شخص الإمام عليه السلام إذ يحاول الدفاع عن نفسه ويرفض تقديم البيعة، القضية الثانية يبدي الإمام فيها التعاون وفي الثالثة يأخذ الحسين عليه السلام موضع الهجوم ويتعرض لحكومة زمانه، فهو إنسان ثائر على السلطة في هذه الحالة، إنّ كلّ واحد من العوامل المذكورة كان

ينطوي على واجب معين للحسين عليه السلام وعندما نقول إن نهضة الإمام الحسين عليه السلام متعددة الحقائق فإنّ سبب ذلك هو أن الإمام عليه السلام كان واجبه الأوّل تجاه موضوع البيعة هو الرفض. ولو اختار ما أشار عليه ابن عباس من الذهاب إلى جبال اليمن لتحقق الرفض في ذهابه، ففي أدائه عليه السلام لهذا الأمر لم يكن من واجبه أن يطالب أحداً بالتعاون معه، أما بالنسبة إلى الدعوة التي وجهها أهل الكوفة إليه فكان من واجبه الاستجابة لهم طالما هم بقوا على قولهم، وإذ نكثوا فلا شيء عند ذلك يلزم الإمام الحسين عليه السلام أمامهم، وتنتفي مسألة الخلافة في مثل هذه الصورة ويسقط الواجب عن الإمام عليه السلام، ولكن لماذا استمر الحسين عليه السلام مع ذلك في السير في هذه الطريق؟ إنّ هذا يدل على أن واجب الإمام عليه السلام لم يكن ينحصر في قضية الخلافة، فالدعوة التي وجهها إليه أهل الكوفة كانت عاملاً موقتاً، إذ سرعان ما وصله نبأ مقتل ابن عمه مسلم الذي بعثه رسولاً إلى أهل الكوفة وفي طريقه لاقى الحر بن يزيد الرياحي فانتفى بذلك موضوع دعوة أهل الكوفة، ومن هنا فلا تكليف على الإمام عليه السلام، وقد خاطب أهل الكوفة بقوله إنّه قدم إليهم تلبيةً للدعوة التي وجهوها له كما أكّد لهم بأنّه سيعود إن هم رفضوه، ولا يدل هذا إنّه سيعود لتقديم البيعة ليزيد، لقد خاطب الإمام أهل الكوفة بقوله إنّهُ لو ضاقت به الأرض كلّها فإنّه لن يبايع يزيد، فهو لالتزامه بأداء واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قد جعل نفسه في موضع المهاجم وليس المدافع أو المتعاون أي إنّهُ إنسان ثائر وله حسابه الذي يستحقه.

إنّ إحدى الأخطاء التي وقع فيها مؤلف كتاب «الشهيد الخالد» هو أنّه أعطى أهمية زائدة عن الحد إلى عامل «دعوة أهل الكوفة» وكأنّه العامل الرئيس في نهضة الإمام الحسين عليه السلام، والحقيقة أن هذا العامل كما ذكرنا لم يكن الأهم، بل كان العامل الأصغر من حيث التأثير فلو صح اعتباره العامل الرئيس لكان على الإمام عليه السلام بعد أن ثبت له عدم جدوى موضوع أهل الكوفة أن يتخلى عن كلامه ويستعد لتقديم البيعة ويترك الحديث عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لقد كان الأمر الواقع بالعكس، إذ إن أكثر الخطب حماسةً وثورية وإثارة ألقاها الحسين عليه السلام بعد سقوط الكوفة بيد الأمويين، وهنا يثبت

الإمام عليه السلام أنّه يعمل كما يقتضي منه واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأنّه يعتبر ذلك دافعه للهجوم، يعتبره أمراً ثورياً موجهاً لسلطة ذلك الوقت.

وكان الإمام الحسين عليه السلام يسير في طريقه إلى العراق فصادفه رجلان قادمان من الكوفة فاستوقفهما للتحدث إليهما ولكنهما حين عرفا بأنّه الحسين عليه السلام حرفا سيرهما وانصرفا دون التحدث إليه. فعرف أصحاب الحسين عليه السلام الذي كان قد التقى بالرجلين اللذين حدثاه عن استشهاد مسلم بن عقيل وهاني بن عروة وأخبراه بأنّهما استحيا أن يعلما الإمام بذلك، فيخبر هو الحسين عليه السلام بسقوط الكوفة بيد الأمويين ومقتل مسلم وجره في أزقة الكوفة جسداً بلا رأس، وما أن يسمع الإمام الحسين عليه السلام هذه الجملة الأخيرة حتّى تغرورق عيناه بالدموع ويأخذ بترديد الآية الكريمة:

﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُم مَّن قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُم مَّن يَنتَظِرُ﴾[1]، وليس هذا المقام غير هذه الآية الكريمة.

أراد الإمام عليه السلام أن يثبت للناس بأنّه لم يأتِ من أجل الكوفة فقط، فلو سقط هذا المصر فليكن ما كان، لأنّه لم يبدأ حركته بدافع الدعوة التي وجهت إليه من قبل أهل الكوفة فقط، بل إن هذه الدعوة كانت إحدى عوامل الحركة نحو الكوفة، وأكّد الحسين عليه السلام بأنّه مكلف بواجب أهم وأكبر، فإن استشهد مسلم بن عقيل فقد أوفى هو بوعده ومضى مؤدياً ما عليه، وعلى الإمام عليه السلام أن يتابع المسير نفسه.

ولأنّ الإمام عليه السلام كان قد اتّخذ موضع الهجوم على السلطة الأموية وتابع هذا الطريق الثوري لذلك فإنّ منطقه يتميز عن منطق المدافع أو المتعاون، فمنطق المدافع لا يتعدى الحفاظ على ما يملك فإذا هاجمه اللص لأخذ هذا الشيء الثمين منه بصده عن ذلك، وقد يسقطه أرضاً ولكنّه حالما يسترد حاجته من اللّص يهرب بها حتّى لا يأخذها اللص ثانية، بينما الإنسان المهاجم يرمي إلى القضاء على الخصم حتى ولو أدى الوصول إلى هدفه القضاء على حياته.

---

(١) الأحزاب: ٢٣.

إنّ منطق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو منطق الحسين عليه السلام منطق الشهيد وطريقه الذي آلى أن يسير فيه.

إنّ منطق الشهيد يحمله من يريد إيصال ندائه إلى مجتمعه، هذا النداء الذي لا يريد أن يسطره إلاّ بدمائه، فكثير من الناس ممن كانوا يريدون أن يوصلوا نداءهم إلى الآخرين، فنحن نشاهد هنا وهناك في أطراف الدنيا وأكنافها آثاراً وحفريات قد خلفها فلان الملك أو فلان الرئيس، فأحياناً تخرج لنا عند التنقيب صخرة كتب عليها مثلاً: أنا فلان بن فلان، أنا الشخص الفلاني الذي فتح المكان الفلاني، أو أنا الذي فعلت كذا و كذا في المكان الفلاني، أو أنا الذي عشت كذا سنين في الدنيا وتزوجت عدد كذا من النساء أو كم عشت وغداً في الدنيا، وأنا... وأنا... وكم، فمن هذا النوع من الكلام كثير وقد نقشوه على الصخور حتى يكون محفوظاً من الزوال، وهذه العبارات يغطي عليها التراب بعد أعوام طويلة، وبعد آلاف من السنين تخرج من التراب لكي توضع في المتاحف وتحفظ فيها وتبقى تراثاً للأجيال القادمة، أما الحسين عليه السلام فقد سجل نداءه المسطر بدمائه الزكية على صفحة الهواء الأبدية الاهتزاز، وقد نقش هذا النداء في قلوب الناس، لأنّه كان مقروناً بالدم فثبت في القلوب بلونه الأحمر القاني، فقلوب الملايين من الناس عرباً كانوا أم عجماً، من الذين فهموا نداء الحسين عليه السلام، حين تسمع الإمام يردد هذه العبارات، تدرك نداءه إذ يقول: «إني لا أرى الموت إلاّ سعادة والحياة مع الظالمين إلاّ برما»، أي إنّ الموت لمن يعيش في ظل الظلم والجور ولا يحصل من دنياه غير الأكل والشرب والنوم فقط وتحت ثقل الذل والهوان، أنّ الموت خير لهذا الإنسان من هذه الحياة المهانة بآلاف المرات. هذا هو النداء، نداء الشهيد!.

لقد اختار الحسين عليه السلام موضع الهجوم على سلطة زمانه وكان منطقه منطق المتسابق على الشهادة، لقد أراد أن يبيّن للعالم أجمع هذا الرفض وهذا المنطق من صحراء كربلاء، ولم يكن في حينه لدى الإمام عليه السلام لا قلم ولا قرطاس ليكتب نداءه ولكنّه سجل النداء على صفحة الهواء الدائمة الاهتزاز،

وقد خلد هذا النداء، لأنّه انتقل من صفحة الهواء إلى صفحات القلوب وأصبح عليها كالنقش لا يمحى إلى أبد الدهر، ففي كلّ عام وكلما يحل شهر محرم الحرام نرى الإمام الحسين عليه السلام يبزغ علينا نوره كالشمس الطالعة وتحيى ذكراه من جديد ويرن نداؤه في الآذان إذ يقول:

«خطّ الموتُ على ولد آدم مخطّ القلادة على جيدِ الفتاة وما أولهني إلى أسلافي، اشتياق يعقوب إلى يوسف».

وذلك قوله عليه السلام: «ألا وإنّ الدعيّ ابن الدعيّ قد ركز بين اثنتين، بين السلّة والذلّة وهيهات منّا الذّلة، يأبى الله ذلك لنا ورسوله والمؤمنون وحجور طابت وطهرت».

ويعني الإمام عليه السلام بهذا الكلام ابن زياد الذي بعث إليه يخيره بين السيف والاستسلام الذليل، فأين الحسين عليه السلام من الاستسلام؟ هيهات فالله يأبى له ذلك ورسوله والمؤمنون.

هذا هو نداء الشهيد، إنّه يدوي في الآذان، ما بقي الدهر، بأن الله ورسوله والمؤمنون لا يقبلون الذلة أبداً للعبد التقي المؤمن، فستتكلم الأجيال وسيتناقل المؤمنون نبأ مقاومة وصمود الحسين عليه السلام فلا أحد منهم سيرضى لو تنازل أو استسلم، فيكف يستسلم ويخضع للدعيّ ابن الدعيّ ابن زياد، هيهات ألف هيهات فقد تربى سبط الرسول صلى الله عليه وآله في حجر الزهراء عليها السلام الطاهرة ورضع ذلك الثدي الزكي، فكيف يستسلم للذلّ مَنْ هذه صفاته؟.

وكان عليه السلام حين غادر المدينة متخذاً رفض البيعة ليزيد سلاحه للهجوم على السلطة الجائرة في زمانه قد كتب وصيته لأخيه محمّد بن الحنفية وهو يقول فيها: «ما خرجت أشراً ولا بطراً ولا مفسداً ولا ظالماً، إنّما خرجت لطلب الإصلاح في أمّة جدي...».

في هذا المنطق الرافض المهاجم، منطق الشهيد، منطق نشر الثورة وتعميقها، نجد التبرير لأعمال قام بها الحسين عليه السلام ولا نجد في غير هذا المنطق أي مسوغ لهاتيك الأعمال.

وفي رسالته إلى أخيه محمّد بن الحنفيّة نجد ذكر طلب البيعة ولا نرى فيها أي إشارة لدعوة أهل الكوفة.

نعم ذلك الرفض القاطع هو منطق من يسعى حثيثاً إلى نيل الشهادة، فلو كان منطق الإمام عليه السلام نابعاً عن حب الدفاع عن النفس فقط، لكان من المنطقي ألّا يسمح في ليلة العاشر من محرم لأصحابه بالانصراف عنه، ولا يذكر شيئاً عن الاختيار بين البقاء أو الانصراف، نعم! لا يجوز ذلك، ففي الوقت الذي أتم الإمام عليه السلام الحجة على أصحابه وبيّن لهم بأنّه هو المطلوب من قبل ابن زياد وجيشه لأنّهم يريدون البيعة منه وحده، ويرومون قتله وحده، لأنّه يرفض أن يبايع التزاماً بواجبه الشرعي، حتى ولو كان ثمن الرفض القتل، فلماذا يرغم أصحابه على البقاء ما دام هو الوحيد المطلوب؟.

نعم الإمام عليه السلام يؤكّد عليهم بأنّه لا يجوز له إرغامهم على البقاء ويأمرهم بالرحيل عنه ولكن نرى إيثار الأصحاب، أصحاب الحسين إذ يرفضون جميعاً ترك الإمام وحيداً تأكله سيوف الأعداء، ويصرّون على البقاء معه ويفضلون الاستشهاد دونه على الحياة من دونه، فيرفع الحسين عليه السلام يديه الكريمتين بالدعاء لهم، أن يجازيهم الله عنه خير الجزاء، لماذا؟ إنّ الأمر يتضح لنا عندما يبعث الحسين عليه السلام في ليلة العاشر من المحرم حبيب بن مظاهر الأسدي ويأمره بأن يأتي بعدد أفراد قبيلته، فكم كان عدد أفراد هذه القبيلة؟ لنفرض أنّه استطاع أن يجلب منهم ٥٠ أو ٦٠ شخصاً، فماذا كان سيفعل هؤلاء أمام ثلاثين ألفاً من الجيش المعادي؟ هل كان بإمكانهم تغيير الأوضاع؟ كلا فالحسين عليه السلام أراد بذلك أن تتوسع رقعة الثورة فهذا هو منطق الثوار الرافضين، منطق الشهداء، لذلك نرى الإمام عليه السلام جاء بجميع أهله وعياله أيضاً، لأنّه أرادهم أن يكونوا رسلاً لثورته من بعده.

شهيد
يتحدث عن شهيد

شهيد يتحدث عن الشهيد

محاضرة ألقيت ليلة العاشر من محرم
سنة ١٣٩٣ هجرية

ترجمة: محمّد علي آذرشب

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾﴾ (آل عمران: ١٦٩) صدق الله العلي العظيم

كلمة لا بد منها:

الحديث عن الشهادة والشهيد لا يمكن أن يصاغ بعبارات علمية ولا بمعادلات رياضيّة. . . إذ إنّه حديث (الروح) لا حديث (العقل). .

التحليلات الفلسفية والعلمية والعقلية لا تستطيع أن تخلق الإنسان المجاهد، ولا بمقدورها أن تبعث في الموجود البشري اندفاعاً نحو الإستشهاد.

الشهيد إنسان ارتفعت روحه إلى مستوى الشهادة. . وتحررت روحه من قيود الشهوات الهابطة، فأضحى منطقه منطقاً جديداً قد لا يفهمه (العلماء) و(الفلاسفة) و(عقلاء القوم)!.

حديث الشهيد والشهادة لا يفهمه إلاّ من يسير على خط الشهادة، ولا يتذوقه إلاّ من سما وتحرر من ربقة البطن والفرج والأهواء الدنيئة.

وحديث الشهيد والشهادة.. أيضاً، لا يمكن أن يكون صادقاً معبراً إلاّ إذا انطلق من قلب إنسان وهب نفسه لرسالته، وكسر إطار ذاتياته لينصهر في هدفه السامي.

وهذا الحديث يحلو ويصدق ويتعمق أكثر.. لو صدر عن قلب إنسان وهب نفسه لهدفه السامي حتى آخر لحظة من حياته.

يحلو ويصدق ويتعمق أكثر فأكثر. إذا صدر عن قلب إنسان سقط مضرجاً بدمه على طريق رسالته الكبرى..

وهذا الذي بين يدي القارىء، ترجمة لحديث عن الشهيد والشهادة، ألقي في (ليلة الشهيد والشهادة) وصدر عن قلب إنسان قضى حياته على طريق الشهادة.. أي على طريق الذوبان في الهدف السامي، والتفاني من أجل تحقيق هذا الهدف.

هذا الحديث ألقاه الأستاذ مرتضى مطهري شهيد الثورة الإسلامية في إيران. وهو - كما قلت - حديث الروح قبل أن يكون حديث العقل..

وحديث الروح هذا أقدمه إلى اللذين يستطيعون أن يتذوقوه.. وإلى الذين يستطيعون من خلال سطوره أن يستشموا رائحة الشهادة التي فاحت في سماء إيران فأسفرت عن ولادة الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

المعرّب

قدسية الشهيد

ثمة كلمات لها في عرف البشرية عامّة وفي عرف المسلمين خاصّة قدسية وعظمة احترام.

العالم، والفيلسوف، والمخترع، والبطل، والمصلح، والمجتهد، والأستاذ، والطالب والعابد، والزاهد، والمؤمن، والمجاهد، والمهاجر، والصدّيق، والآمر بالمعروف، والولّي، والإمام والنبيّ... كلمات، بعضها مقرون بالعظمة والاحترام لدى أبناء البشر عامّة.. وبعضها الآخر تحمل هذه الصفة عند المسلمين خاصّة.

ومن الطبيعي أنّ اللفظ لا يحمل طابع القداسة بنفسه، بل بما ينطوي عليه من معنى..

جميع المجتمعات البشرية تنظر بعين التقديس إلى بعض المفاهيم مع اختلاف طفيف بينها. وهذا التقديس يرتبط بجوانب خاصة من نفسيه هذه المجتمعات في حقل تقييمها للأمور غير الماديّة.

وهذه المسألة تحتاج إلى دراسة فلسفيّة وإنسانيّة معمّقة لسنا بصددها الآن.

و«الشهيد» كلمة لها في الإطار الإسلامي قداسة خاصة..

والإنسان الذي يعيش المفاهيم الإسلامية ينظر إلى هذه الكلمة وكأنها مؤطّرة بهالة من نور.

كلمة الشهيد مقرونة بالقداسة والعظمة في جميع أعراف المجموعات البشرية مع اختلاف بينهما في الموازين والمقاييس، ولسنا بصدد الحديث عن المفهوم غير الإسلامي لهذه الكلمة.

الشهيد - في المعايير الإسلامية - هو الذي نال درجة «الشهادة» أي الذي بذل نفسه، على طريق الأهداف الإسلامية السامية، ومن أجل تحقيق القيم الإنسانيّة الواقعية.

والإنسان الشهيد في المفهوم الإسلامي يبلغ - بشهادته - أسمى درجة يمكن أن يصلها الإنسان في مسيرته التكامليّة.

نستطيع أن نفهم سبب قدسية كلمة «الشهيد» في الإسلام وفي أنظار المسلمين من خلال الآيات القرآنية الكريمة التي تتحدث عن الشهادة والشهيد وكذلك من خلال ما وصلنا من روايات في هذا الحقل..

مكانة الشهيد:

القرآن الكريم يقول عن الشهيد: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾﴾[1].

فالشهداء - إذن - «أحياء» و«عند ربهم» يرزقون... وما أعظمها من منزله!!.

والسنة تكثر من تشبيه المكانة السامية التي يمكن أن ينالها إنسان في حياته بمكانة الشهيد.. لأنّها ذروة الرقي والتكامل في المسيرة الإنسانيّة..

فالسائرون على طريق طلب العلم، من أجل التعرف إلى الحقيقة، وطلباً لمرضاة الله تعالى، لا بهدف الترفع والاتجار، هم شهداء في مفهوم الروايات الإسلامية إن توفّاهم الله على هذا الطريق.

---

(١) آل عمران: ١٦٩.

وهذا التشبيه يدل على علو مكانة طالب العلم إضافة لما له من دلالة على أنّ الشهادة هي الذروة في مسيرة الإنسان التكاملية.

ونظير هذا التشبيه ورد بشأن الساعي على طريق إدارة دفة اقتصاد عائلته، وبالتالي على طريق إدارة اقتصاد مجتمعه.. في الحديث:

«الكاد على عياله كالمجاهد في سبيل الله».

حق الشهيد:

كلّ أولئك الذين خدموا البشرية بشكل من الأشكال لهم حق على بني الإنسان، سواء أسدوا خدماتهم عن طريق العلم أم الفكر أم الفلسفة والاختراع والاكتشاف أم الأخلاق والحكمة العملية..

لكن أحداً من هؤلاء ليس له على البشرية حقّ كما الشهيد...

ومن هنا فإنّ ما يكنه أبناء البشر من تعاطف وانشداد تجاه الشهداء يفوق ما يكنونه تجاه سائر خدمة البشرية.

ولماذا هذا التفوق؟:

الدليل واضح.. كلّ المجموعات التي أسدت خدمات إلى البشرية مدينة للشهداء.. لكن الشهداء قلما كانوا مدينين لهذه المجموعات.

العالم في علمه.. والفيلسوف في فلسفته.. والمخترع في اختراعه.. ومعلّم الأخلاق في تعاليمه، محتاجون إلى أجواء حرة مساعدة كي يقدموا خدماتهم..

والشهيد بتضحياته يوافر هذه الأجواء..

الشهيد كالشمعة التي تحترق وتفنى لتضيء الطريق للآخرين..

الشهداء شموع البشرية على طريقها اللاحب الطويل..

ولولا هذه الشموع لما استطاعت المسيرة البشرية أن تواصل طريقها،

ولما استطاع أبناء البشر في ظلمات الاستعباد والاستبداد أن يمارسوا نشاطاتهم ويقدموا خدماتهم الإنسانيّة.

والله سبحانه يخاطب نبيّه الكريم قائلاً: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ شَٰهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ﴿٤٥﴾ وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذْنِهِۦ وَسِرَاجًا مُّنِيرًا ﴿٤٦﴾﴾[1].

و(السراج المنير) مفهوم يدل على الإضاءة، وينطوي على معنى الاحتراق وإزالة دياجير الظلام.

جسد الشهيد:

أحكام الإسلام تقوم كلّها على أساس الحكمة والمصلحة، وجميعها لها دلالاتها الخاصّة، ودلالاتها الاجتماعية خاصة.

ومن هذه الأحكام ما يتعلق بالميت من غسل وتكفين وصلاة ودفن. وكلّها ذات معان خاصة لسنا بصدد الحديث عنها..

إلاّ أن أحكام الميت هذه، لها استثناء.. وهذا الاستثناء يختص بجسد الشهيد. فأحكام الميت لا تطبق على جسد الشهيد سوى الصلاة والدفن.

أما الغسل والتكفين.. فلا. الشهيد يدفن بدمه وملابسه...

وهذا الاستثناء له مغزاه العميق، إنّه يرمز إلى أن روح الشهيد بلغت درجة من السمو والطهارة بحيث ترك هذا السمو والطهر آثاره على جسد الشهيد وعلى دمه، بل وحتى على ما يرتديه من لباس.

بدن الشهيد «جسد متروح» إن صح التعبير، أي أضحى وجوداً تجري عليه أحكام الروح..

ولباسه أضحى.. «لباساً متجسداً» أي تجري عليه أحكام الجسد الذي يضم تلك الروح الطاهرة.

---

(١) الأحزاب: ٤٤ ـ ٤٥.

فجسد الشهيد ولباسه اكتسبا الشرف من طهر روحه وعلو فكره وسمو تضحيته.. وتلك دلالة أخرى على قداسة الشهيد في المفهوم الإسلامي.

منشأ القدسية:

ما هو مبعث القدسية في «الشهادة»؟!:

من الواضح أن هذه القدسية لا تأتي من كونها مقرونة بالقتل.

فكثير من حوادث القتل لا تعدو أن تكون هلاك إنسان، وربما اقترنت أحياناً بالعار بدلاً من الفخار. لنوضح هذه المسألة أكثر.. موت الأشخاص ذو أنواع وأقسام:

١ـ **الموت الطبيعي**: الإنسان يموت بشكل طبيعي بعد أن يقضي عمره الطبيعي، ومثل هذا الموت لا ينطوي على عار ولا فخار.. ولا يستتبعه عادة أسف عميق.

٢ـ **الموت الاخترامي**[1]: وهو ما يحدث على أثر انتشار الأمراض الفتّاكة والأوبئة أو وقوع الزلازل والسيول ونظائرها من السوانح الطبيعية..

هذا النوع من الموت لا يتضمن عاراً ولا فخاراً أيضاً.. لكنّه يقترن بالأسف عادة، لأنّه يؤدّي إلى إتلاف الأفراد.

٣ـ **الموت المصحوب بعمل جنائي**: حيث المقتول بريء، والقاتل ينقض على فريسته إرضاءاً لهواه وقضاء على من يتصوّر أنّه يزاحمه في مصالحه الشخصية.

مثل أنواع هذا القتل نقرأ أخبارها باستمرار على أعمدة الصحف وفي صفحات التاريخ.. فهذا رجل قتل صاحبه لمنافسة بينهما على مال أو متاع. وهذه امرأة قتلت طفل زوجها كي تستأثر وحدها بحب الزوج.

---

(١) اخترمه: أهلكه واستأصله.

وذاك الوالي أعمل السيف في رقاب أبناء والٍ آخر تجنباً لمنافستهم إيّاه في المستقبل.

وعلى مسرح مثل هذه الحوادث جانبان.. جانب يقف فيه القاتل ويداه ملطختان بدم الجناية، وعيناه يتطير منها الخبث والشرر ومنظره يثير النفرة والاحتقار.. وجانب آخر يظهر فيه المقتول صريعاً مظلوماً، مهدور الدم، يثير تجاهه عواطف الأسف والترحم.

ومن الواضح، أن هذا النوع من الموت - مع ما يتضمنه من أسف وترحم على القتل - لا يقترن بالإعجاب والافتخار، لأنّ المقتول لم يكن له دور في العملية، بل إنّ عوامل الحسد والعداء والحقارة هي التي أردت هذا الإنسان قتيلاً.

٤- الموت الجنائي: وهو ما يحدث على أثر جناية يرتكبها القتيل كالانتحار مثلاً، وهو أحطّ أنواع الموت. وأولئك الذين يقتلون في حوادث اصطدام السيارات نتيجة ارتكابهم خطأ عمدياً، وكلّ الذين يلاقون حتفهم على طريق الانحرافات يموتون بهذا النوع الجنائي.

٥- الاستشهاد: وهو الموت الذي يتجه نحوه القتيل تحقيقاً لهدف مقدس إنساني، أو «في سبيل الله»، على حد التعبير القرآني، مع ما يحتمله أو يظنه أو يعلمه من أخطار في طريقه.

وللشهادة ركنان:

الأوّل: قدسية الهدف، والموت على طريق تحقيق هذا الهدف المقدس، أي أن يكون «في سبيل الله».

الثاني: أن تكون الشهادة قد تمت عن علم ووعي.

وللشهادة وجهان:

وجه مقدس في انتسابها للمقتول.. ووجه بشع إجرامي في انتسابها للقاتل.

الشهادة - بما تحمله من صفات سامية كالوعي والاختيار وقدسية الهدف وخلوها من الميول الذاتية - عمل بطولي يبعث على الإعجاب والافتخار.

هذا النوع من (الموت) هو وحده الذي يفوق (الحياة) عظمة وقدسية وأهمية.

وهنا ينبغي أن نشير إلى ظاهرة مؤسفة تطغى على مجالس ذكر الحسين بن علي عليه السلام.

هذه المجالس تضفي على مقتل الحسين طابع النوع الثالث من الموت، أي موت الإنسان البريء الذي ذهب دمه هدراً، مع أن هذه المجالس تذكر الحسين على أنّه «شهيد» بل «سيد الشهداء».

كثير من الموالين لآل البيت يذرفون الدموع على مظلومية سيد الشهداء، وكأنهم يبكون على طفل بريء ذهب ضحية أهواء طاغية من الطغاة[١].

لو كان الحسين كذلك.. لو كان مظلوماً عديم الدور في حادث مقتله، كسائر المقتولين ظلماً وعدواناً.. لما كان شهيداً، فما بالك بكونه سيد الشهداء!!.

ليس من الصحيح أن نحصر الحسين في إطار الإنسان الذي ذهب ضحية أهواء الطواغيت.

نعم، الوجه الآخر لفاجعة كربلاء يمثل بشاعة القاتلين وإجرامهم واستفحال أهوائهم الدنيئة.

لكن الوجه الآخر الذي يرتبط بالحسين هو الشهادة.. أي المقاومة الواعية الذكية على طريق الهدف المقدس. فمع علم الحسين بالمصير الذي

---

(١) هذه الظاهرة السلبية التي يذكرها المؤلف الشهيد، هي انعكاس طبيعي لما كان يسود المجتمع الإيراني من روح هابطة. أما حين سمت هذه الروح وتكاملت أبان أحداث الثورة الإسلامية، وبلغت مستوى فهم الشهادة والشهيد فقد تغير وجه أكثر المجالس الحسينية بشكل واضح، وزالت منها تقريباً هذه الظاهرة السلبية التي يذكرها المؤلف. (م).

سيواجهه نتيجة مواقفه المتصلبة رفض البيعة مع الطغاة رفضاً باتّاً.. وأبى السكوت واعتبر المداهنة معصية ما بعدها معصية.

تاريخ الحسين وما سجله في التاريخ من كلمة وعمل، أوضح دليل على ما نقول.

الشهادة تكسب - إذن - قداستها من صفتها التضحوية الواعية على طريق الهدف المقدس.

الجهاد، أو مسؤولية الشهيد:

العمليّة التي تؤدّي إلى الشهادة أي إلى الموت الواعي على طريق الهدف المقدس، قد اتّخذت في الإطار الإسلامي شكل مبدأ هو «الجهاد».

ولو أردنا أن نوضح هذا المبدأ، فثمة أسئلة متعددة تطرح نفسها على بساط البحث منها:

هل أن ماهية هذا المبدأ دفاعية أو هجومية؟ وإن كانت دفاعية، فهل ينحصر في إطار الدفاع عن الحقوق الشخصية والقومية، أم يتسع نطاقه ليشمل الحقوق الإنسانيّة، كالحرية والعدالة..؟.

وهل التوحيد جزء من الحقوق البشرية والإنسانيّة أم لا؟.

وهل مبدأ الجهاد يتنافى أساساً مع حقّ الحريّة أم لا؟.

الإجابة عن هذه الأسئلة تتطلب الخوض في بحوث وتفصيلات شيقة مفيدة لا مجال لها في حديثنا هذا.. فنكتفي بالقول:

إنّ الإسلام ليس بالدين الذي يدعو الفرد إلى إدارة خدّه الأيسر إن صفع على خده الأيمن، وليس بالدين الذي يقول: ما لله لله، وما لقيصر لقيصر..

وليس بدين يفتقد الهدف ويعدم خط الدفاع والدعوة.

آيات عديدة في القرآن الكريم تذكر ثلاث مصطلحات مقرونة مع بعضها (الإيمان) و(الهجرة) و(الشهادة)..

إنسان القرآن موجود مرتبط بالإيمان ومتحرّر من كلّ شيء آخر، وهو الموجود الذي يهاجر لينقذ إيمانه، ويجاهد لإنقاذ إيمان المجتمع، أو بعبارة أخرى، لإنقاذ المجتمع من براثن الكفر والشرك.

يطول بنا الحديث لو استعرضنا الآيات والروايات الواردة في هذا الحقل. لذلك نكتفي بإلقاء الضوء على جمل معدودات من إحدى خطب أمير المؤمنين في نهج البلاغة:

«أما بعد فإنّ الجهاد باب من أبواب الجنة فتحه الله لخاصة أوليائه، وهو لباس التقوى، ودرع الله الحصينة، وجنته الوثيقة، فمن تركه رغبة عنه ألبسه الله ثوب الذل وشمله البلاء، ودُيِّث[١] بالصغار والقماءة[٢]، وضرب على قلبه بالأسداد[٣]، وأديل الحق منه[٤] بتضييع الجهاد، وسيم الخسف[٥]، ومنع النصف[٦]»[٧].

فالجهاد، باب من أبواب الجنة، فتحه الله لخاصّة أوليائه.. نعم لخاصّة أوليائه.. وهي كلمة لها مدلولها العميق..

بابُ الجهاد غير مفتوح بوجه الجميع.. لأنّ وسام المجاهد لا يتقلده إلاّ من كان لائقاً لذلك.. وأولياء الله غير لائقين بأجمعهم لتقلد هذا الوسام، بل.. خاصة أولياء الله.

ورد في القرآن: إن للجنة ثمانية أبواب.

فلم هذه الأبواب الثمانية؟!. أللتخفيف من شدة الازدحام؟.

---

(١) دُيِّث: مبني للمجهول من ديثه، أي: ذلّله.
(٢) القماءة: الصغار والذل.
(٣) الأسداد: جمع سد، أي الحجب.
(٤) أديل الحقّ منه: أي صارت الدولة للحق بدله.
(٥) الخسف: الذلّ والمشقّة.
(٦) النصف: العدل.
(٧) الخطبة ٣٧: نهج البلاغة.

غير معقول! لأنّ العالم الآخر ليس بعالم تزاحم. والله قادر على أن يدخل جميع عباده الجنة دونما تأخير أو انتظار كقدرته على محاسبتهم السريعة ﴿وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾ [البَقَرَة: ٢٠٢].

هل الهدف من تعدد الأبواب تقسيم الناس إلى طبقات بحسب مكانتهم أو مشاغلهم الدنيوية؟!.

كلا.. هذا غير ممكن أيضاً، فليس ثمة معيار سوى التقوى.

تعدد الأبواب ليس له مفهوم سوى تعدد الدرجات، لا الطبقات.

للإيمان والعمل والتقوى مراتب ودرجات، ولكلّ درجته ومنزلته في مدارج الإيمان والعمل والتقوى، بمقدار ما طوى من المراحل التكاملية لهذه المدارج في الحياة والدنيا.

ولكلّ فئة طوت مرحلة معينة من مراحل تكاملها باب تدخل منه الجنة في الحياة الأخرى حسب درجتها ومنزلتها، أي حسب ما طوته من أشواط على طريق إيمانها وعملها وتقواها في هذه الحياة.. فذاك العالم تجسد ملكوتي لهذا العالم.

الباب الذي يدخل منه المجاهدون - إذن - هو الباب المفتوح لخاصة أولياء الله، يلجون منه لينالوا فوز القرب الإلهي.

والإمام يصف الجهاد بعد ذلك بأنّه لباس التقوى..

والتقوى تعني «الطهر الحقيقي».

الطهر الحقيقي من كلّ الآثام.

من المعلوم أن جذور الآثام الروحية والخلقية هي الكبر والغرور والأنانية. ومن هنا فإنّ المجاهد الواقعي أتقى الأتقياء.

فربّ متّق طهر من الحسد، وآخر من الكبر، وآخر من الحرص، وآخر من البخل..

لكن المجاهد أطهر الطاهرين، لأنّه ضحى بكلّ وجوده، ولذلك اختص بباب من أبواب الجنة لا يناله سائر الطاهرين.

مفهوم «درجات التقوى» يوضحه القرآن بجلاء في الآية الكريمة: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟ إِذَا مَا ٱتَّقَوا۟ وَّءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ثُمَّ ٱتَّقَوا۟ وَّءَامَنُوا۟ ثُمَّ ٱتَّقَوا۟ وَّأَحْسَنُوا۟ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٩٣﴾﴾[1].

هذه الآية توضح مفهومين رائعين من المفاهيم القرآنية:

الأوّل: فلسفة الحياة وحقوق الإنسان.

فالآية تقول: النِعَم خلقت للإنسان. والإنسان خُلق للإيمان والعمل والتقوى. والإنسان يستطيع أن يتمتع بالنِعَم الإلهية إذا كان ملتزماً بالحركة على الخط التكاملي، أي على خط الإيمان والتقوى والعمل الصالح.

الثاني: درجات الإيمان والتقوى، وعلماء الإسلام - انطلاقاً من هذه الآية وغيرها من النصوص - قسموا مراتب التقوى إلى:

العامّة، والخاصّة، وخاصّة الخاصّة.

وتقوى المجاهدين تقوى التضحية والفداء، والشهداء قدموا كلّ ما يملكون مخلصين إلى الله تعالى، واختاروا لأنفسهم هذا (اللباس) من ألبسة التقوى.

ثم يصف الإمام الجهاد أنّه «درع الله الحصينة وجنته الوثيقة».

لو تربت أمّة مسلمة على روح الجهاد، وتسلحت بهذا الدرع الإلهي، فلن تنثني أمام أعتى الضربات.

والدرع، لباس من حلقات حديدية يرتديه المقاتل كي يبطل مفعول الضربة على الجسم..

---

(١) المائدة: ٩٣.

والجنة[١] تحول دون وقوع الضربة على البدن، فالأوّل عمله المناعة والثاني: الدفاع.

وربما كان الإمام يشير في وصفه هذا إلى نوعين من الجهاد، جهاد وقائي يعطي للأمة مناعة من آثار الضربات المهلكة، وجهاد دفاعي يقف بوجه الضربات.

ثم يستعرض الإمام الآثار السلبية لترك الجهاد، والآثار السلبية التي تتحدث عنها العبارة جماعية لا فردية، أي ترتبط بالمجتع لا بالفرد.

هذه الآثار السلبية عبارة عن:

أ ـ الذلة والمسكنة.

ب ـ الشدائد والمصائب: وهو خلاف ما يمكن أن يتصوّر في هذا المجال، فرب أمّة تترك الجهاد طلباً لرغد العيش.. لكن الشدائد والمصائب تتوالى على مثل هذه الأمّة.

ج ـ الإحساس بالحقارة النفسية.

د ـ فقدان البصيرة والرؤية الصحيحة، وهذه مسألة تلفت النظر كثيراً.

علي عليه السلام يجعل الجهاد طريقاً لتفتح البصيرة وللرؤية الواضحة الصحيحة.

النصوص الإسلامية التي تؤكّد على أنّ البصيرة وليدة العمل صريحة وكثيرة.. لكن هذا النص أكثر صراحة، وذهب إلى أكثر ممّا ذهبت إليه النصوص الأخرى حيث اعتبر ترك الجهاد يؤدّي إلى إسدال الحجب على القلب أو على الفهم الصحيح والرؤية الواضحة للأمور.

هـ ـ فقدان مراكز القيادة، فالأمة التي تترك الجهاد لن تعود قادرة على حمل راية الإسلام والدعوة إلى الحق.

و ـ الحرمان من إنصاف الآخرين، فالأمة ذات اعتبار ومكانة واحترام ما دامت مجاهدة، وإن افتقدت روحها الجهادية فقدت شخصيتها ومكانتها فلا يراعي لها حق، ولا تعامل بإنصاف.

---

(٢) الجنة والمجن والمجنة؛ كلّ ما وقي من السلاح.

قال الرسول الكريم ﷺ: «الخير كلّه في السيف وتحت ظل السيف».

وقال أيضاً: «إنّ الله أعز أمتي بسنابك خيلها ومراكز رماحها».

وهذا يعني أنّ القدرة والقوّة لا تنفصلان عن الأمّة الإسلامية، والإسلام دين القوّة والقدرة ومدرسة تخريج المجاهدين.

يقول ويل ديورانت في «قصة الحضارة»: ليس كالإسلام دين في حث اتباعه على التزود بالقوّة والمقدرة.

وحديث آخر عميق المغزى، روي عن النبيّ ﷺ يقول:

«من لم يغز ولم يحدث نفسه بغزو مات على شعبة من النفاق».

فالإنسان المسلم إما أن يعيش حياة الجهاد عملياً أو على مستوى الأمل على الأقل. وبهذا المعيار يعرف صدق الإنسان وإخلاصه في إسلامه.

وروي أنّه سئل النبيّ ﷺ: ما بال الشهيد لا يفتن في قبره؟.

أجاب: «كفى بالبارقة فوق رأسه فتنة».

فالشهيد قد اجتاز امتحانه تحت السيوف التي كانت مشهورة بوجهه، أي إنّه أثبت إخلاصه وصدقه وبيّن حقيقته حين اختار الشهادة، فليس من اللازم أن يؤدي امتحاناً آخر في عالم البرزخ.

اندفاع نحو الشهادة:

الاندفاع نحو الشهادة ظاهرة نلمسها بوضوح في جمهرة غفيرة من مسلمي صدر الإسلام. وحين يتطلع الإنسان إلى هذه الظاهرة يحس أن في أعماق هذه الفئة المؤمنة شوقاً ولهفة إلى الشهادة..

هذا علي عليه السلام يقول: «إنّه لما أنزل الله سبحانه، قوله: ﴿الٓمٓ ۝١ أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓاْ أَن يَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ۝٢﴾[1] علمت أنّ الفتنة لا تنزل بنا ورسول الله ﷺ بين أظهرنا.

(١) العنكبوت: ٢.

فقلت: يا رسول الله! ما هذه الفتنة التي أخبرك الله تعالى بها؟.

فقال: يا علي، إنّ أمتي سيفتنون من بعدي.

فقلت: يا رسول الله! أوليس قد قلت لي يوم أحد حيث استشهد من استشهد من المسلمين، وحيزت عني الشهادة، فشق ذلك عليّ، فقلت لي «أبشر فإنّ الشهادة من ورائك»؟.

فقال لي: إنّ ذلك لكذلك، فكيف صبرك إذن؟.

فقلت: يا رسول الله! ليس هذا من مواطن الصبر. ولكن من مواطن البشرى والشكر»!!.

ويقول علي عليه السلام أيضاً: «إنّ أكرم الموت القتل! والذي نفس ابن أبي طالب بيده، لألف ضربة بالسيف أهون علي من ميتة على الفراش في غير طاعة الله».

هذا الاندفاع لم يكن مقصوراً على عليّ وأمثال عليّ، بل إنّ عامة الناس كانوا يأتون إلى الرسول يطلبون منه أن يدعو الله لهم بالشهادة[١].

هذا «خيثمة» واحد من سائر الناس يتنازع مع ابنه ليسبقه في الاستشهاد.

الأب يصر على الإبن أن يبقى في البيت ليذهب هو إلى الجهاد.

والإبن يصر على الأب كذلك بالبقاء في البيت ليذهب هو..

فيقترعان.. فتقع القرعة على الإبن، فيذهب، ويستشهد.

ثم يرى الأب ولده في عالم الرؤيا يقول له: يا أبت، إنّه قد وعدني ربي حقّاً!!.

تصاعد شوق الاستشهاد في نفس الرجل العجوز فهرع إلى النبيّ يقول له:

---

(١) تكررت هذه الظاهرة في إيران أبان الثورة الإسلامية، فاندفعت الملايين تطلب الموت، فوهب الله لها الحياة. والإمام القائد ذكر مراراً أنّ الأفراد يأتون إليه باستمرار يطلبون منه أن يدعو الله لهم أن يرزقهم الشهادة!!. (المعرب).

لقد وهن عظمي وخارت قواي، لكني اشتاق إلى الشهادة، فاسأل الله أن يرزقني إياها.. فدعا له رسول الله، ولم يمر عام حتى نال الرجل ما تمناه.. فقد سقط في معركة أحد مضمّخاً بدم الشهادة!.

و«عمر بن الجموح».. كان قد أصيب في إحدى رجليه وسقط عنه حكم الجهاد إذ ليس على الأعرج حرج..

وحانت معركة أحد فتجهز أولاد هذا الرجل للمعركة، وهمّ هو أيضاً أن يشارك مع أبنائه..

نصحه أولاده فلم يستجب لهم، اجتمع أهله وأقاربه ينصحونه بالبقاء فأبى أن يصغي لهم.. وذهب إلى الرسول شاكياً يقول: أبنائي يمنعونني أن أفوز بالشهادة. فأجازه رسول الله أن يشارك في المعركة، وطلب من أبنائه أن يدعوه يحقّق أمنيته في الاستشهاد. فخاض المعركة واستشهد.

وعندما بلغ خبر فشل المسلمين في أحد إلى المدينة سارع من كان في المدينة إلى جبل أحد، وبينهم امرأة عمر بن الجموح..

عثرت هذه المرأة على جسد زوجها وابنها وأخيها، فوضعت الأجساد على ظهر بعير، وقفلت راجعة إلى المدينة لتدفن قتلاها في البقيع.. لكنها ألفت البعير يأبى الاتّجاه نحو المدينة، ولا يتحرك إليها إلاّ بمشقة. فالتقت بنسوة قادمات من المدينة نحو أحد بينهن عائشة زوج الرسول.

سألتها عائشة: من أي مكان تأتين؟.

أجابت: من أحد.

قالت عائشة: فما هذا الذي على ظهر البعير؟.

أجابت ببرود تام: أجساد زوجي وابني وأخي، اذهب بهم إلى المدينة لأدفنهم هناك.

ثم سألتها عمّا وراءها.

أجابت المرأة: خيراً.. النبيّ سالم والحمد لله، ورد الله الذين كفروا بغيظهم.

ثم قالت المرأة لعائشة: إنّ هذا البعير يأبى العودة إلى المدينة وكأنّه يروم الذهاب إلى أحد.

قالت عائشة: لننطلق معاً إلى النبيّ في أحد، ثم قصت المرأة على النبيّ ما كان من شأن البعير.

فسألها رسول الله عما قاله زوجها حين غادر المنزل، قالت: رفع يده إلى السماء وسأل الله تعالى أن لا يعيده إلى بيته.

فأخبرها النبيّ باستجابة دعوة زوجها، وأمر بدفنه مع سائر الشهداء في أحد.

روح الاندفاع نحو الشهادة تجسدت في كلّ أئمة آل البيت وأتباعهم، وهذه الروح تطفح في أدعيتهم التي خلفوها لنا ومنها:

«اللهم برحمتك في الصالحين فأدخلنا، وفي عليين فارفعنا.. وقتلاً في سبيلك مع وليك فوفق لنا».

والحسين بن علي عليه السلام يردد وهو يسير نحو كربلاء هذه الأبيات:

فإن تكن الدنيا تعد نفيسة فدار ثواب الله أعلى وأنبل
وإن تكن الأموال للترك جمعها فما بال متروك به المرء يبخل
وإن تكن الأبدان للموت أُنْشِئَت فقتل امرىء بالسيف في الله أجمل

منطق الشهيد:

لكلّ إنسان منطق خاص، وطريقة تفكير خاصّة. ولكلّ معايير ومقاييس يحدد بموجبها موقفه من المسائل والظواهر المختلفة.

وللشهيد منطق خاص.. إنّه «منطق الشهيد» الذي لا يمكن قياسه بمنطق الأفراد العاديين. فمنطق الشهيد أسمى.. إنّه مزيج من منطق المصلح ومنطق

العاشق.. منطق المصلح الذي يتضور قلبه ألماً لمجتمعه، ومنطق العارف العاشق للقاء ربّه.

بعبارة أخرى: لو امتزجت مشاعر عارف عاشق للذات الإلهية بمنطق إنسان مصلح لنتج من ذلك «منطق الشهيد».

لا أحسب أني استطعت أن أعطي «منطق الشهيد» حقه من التصوير والتوضيح فلأضرب لذلك مثلاً:

حين توجه الحسين بن علي عليه السلام نحو الكوفة، اجمع عقلاء القوم على منعه من السفر قائلين: إن عزمه على السفر إلى العراق غير منطقي.

وكانوا صادقين فيما يقولون.. لم يكن عزم الإمام ينسجم مع منطقهم..

مع منطق الإنسان الاعتيادي.. مع منطق الإنسان الذي يدور فكره حول محور مصالحه ومنافعه. لكن الحسين كان له منطق أسمى، كان منطقه منطق الشهيد، ومنطق الشهيد أسمى وأرفع من منطق الأفراد العاديين.

لم يكن «عبد الله بن عباس» و«محمّد بن الحنفية» من عامة الناس، بل كانا سياسيين عالميين، ومنطقهما منطق السياسة والمصلحة، منطق الحنكة والذكاء الذي يدور حول المصلحة الفردية والانتصار الشخصي على المنافسين.

وذهاب الحسين إلى العراق عملية خاطئة استناداً إلى هذا المنطق.

وهنا تجدر الإشارة إلى اقتراح ذكي قدمه ابن عباس إلى الحسين..

لقد اقترح عليه أن يسلك طريقاً سياسياً من نوع الطرق التي يسلكها «الأذكياء» ممن يتخذون الناس وسيلة لتحقيق أهدافهم وممن يقفون في المؤخرة دافعين الجماهير نحو مقدمة الجبهة، فإن أحرز النصر نالوا ما جنته يد الجماهير، وإن فشلت الجماهير وقفوا على التل سالمين.

قال ابن عباس للحسين عليه السلام: «يابن عم إني أتصبر ولا أصبر، إني أتخوف عليك في هذا الوجه الهلاك والاستئصال، إنّ أهل العراق قوم غدر فلا تقربهم، أقم في هذا البلد، فإنّك سيد أهل الحجاز، فإن كان أهل العراق

يريدونك ـ كما زعموا ـ فاكتب إليهم، فلينفوا عاملهم وعدوهم، ثم أقدم عليهم»[١].

فابن عباس يريد أن يضع جماهير العراق في مقدمة الجبهة والحسين في المؤخرة.

يريد أن يقول للحسين: دع أهل العراق يواجهون العدو بأنفسهم فإن انتصروا فقد استتب الأمر لك، وإن لم يفعلوا كنت في حل منهم، ولن يصيبك مكروه.

لم يعر الحسين أي اهتمام لهذا الاقتراح وأعلن عن عزمه على الذهاب.

فقال له ابن عباس: فإن كنت سائراً فلا تسر بنسائك وصبيتك.

أجابه الحسين: يابن عم، إني لأعلم أنك ناصح مشفق، وقد أزمعت وأجمعت المسير!!.

نعم... منطق الشهيد منطق آخر، منطق الشهيد منطق الاشتعال والإضاءة، منطق الانصهار والانحلال في جسم المجتمع من أجل بعث الحياة في هذا الجسم وبعث الروح في القيم الإنسانيّة الميتة.. منطق تسجيل الملاحم.. منطق النظرة البعيدة.. البعيدة جداً.

ومن هنا كانت كلمة «الشهيد» مقدسة عظيمة. ومن هنا فإننا لا نعطي الشهيد حقّه إن وصفناه أنّه «مصلح»، لأنّه فوق المصلحين. أو أنّه «بطل»، لأنّه أعظم من الأبطال.

لا يمكن وصف الشهيد إلاّ أنّه «شهيد» وليس بمقدورنا أن نستعمل كلمة أخرى.

دم الشهيد:

الشهيد يقف بوجه العدو، فإما أن يصرعه وإما أن يصرع لكن عمل

---

(١) ابن الأثير: ج٤، ص١٦.

الشهيد لا ينحصر في هذا الموقف! فلو كان عمله منحصراً بهذا لذهب دمه هدراً حينما يخرّ صريعاً في ساحة المعركة. وهذا ما لا يحدث، فدم الشهيد لا يذهب هدراً.. دم الشهيد لا يراق على الأرض.

كلّ قطرة من دم الشهيد تتحول إلى آلاف القطرات.. بل إلى بحر من الدماء يدخل جسد المجتمع. ومن هنا قال الرسول ﷺ ما من قطرة أحب إلى الله من قطرة دم في سبيل الله. الشهادة تزريق لجسد الأمّة بدم جديد. والشهداء يضخون في شرايين المجتمع، والمجتمع الذي يعاني فقر الدم خاصة، دماً جديداً.

ملحمة الشهيد:

الشهيد يسجّل بدمه ملحمة يحيي بها روح الحماسة في مجتمع ماتت فيه روح الحماسة والحماسة الإلهية خاصة.

ولهذا فالإسلام بحاجة إلى شهيد..

لأنّه بحاجة مستمرة إلى حماسة متجددة.. وإلى ولادة متجددة.

خلود الشهيد:

العالم يخدم المجتمع بعلمه، وعن طريق قناة العلم يخرج هذا العالم من فرديته ليرتبط بالمجتمع.

أي، عن طريق العلم تتّحد شخصيته الفردية بشخصية المجتمع كما تتحد القطرة بالبحر.

بهذا الاتحاد، يخلّد العالم جزءاً من شخصيته، أي يخلّد فكره وعمله.

والمخترع يتّحد بالمجتمع عن طريق اختراعه، ويخلّد وجوده عن طريق ما يقدمه للمجتمع من مخترعات.. وهكذا الفنان والشاعر ومعلّم الأخلاق..

والشهيد يخلّد نفسه في المجتمع عن طريق دمه. أي عن طريق الدم الجديد الخالد الذي يهبه شرايين المجتمع، وبعبارة أخرى يكتسب الشهيد صفة

الخلود عن طريق تقديم كلّ وجوده وحياته.. لا عن طريق تقديم جزء من وجوده وشخصيته، كما يفعل غيره من الخالدين.

ولهذا فالنبي الكريم ﷺ يقول: «فوق كلّ ذي برٍّ برّ حتى يقتل في سبيل الله، وإذا قتل في سبيل الله، فليس فوقه برّ».

شفاعة الشهيد:

ورد في الأثر أن الله يقبل الشفاعة يوم القيامة من ثلاث طبقات:

طبقة الأنبياء وطبقة العلماء ثم الشهداء. وهنا ينبغي أن نوضح أنّ الشفاعة هذه هي «شفاعة الهداية».

إنها تجسيد لما حدث في الدنيا من حقائق.

فعن طريق الأنبياء اهتدى الناس ونجوا من الظلمات.

والعلماء - في هذا الحديث - هم العلماء الربانيون بما فيهم الأئمة الأطهار عليهم السلام والرهط الصالح من أتباعهم ومن حذا حذوهم، وهؤلاء أيضاً ساروا على طريق الأنبياء وأخرجوا الناس من الظلمات إلى النور.

والشهداء ينهضون بالدور نفسه، يضيئون الدرب أمام الناس، فيهتدي من يريد الهداية، وبذلك يكون الشهداء شفعاء لمن اهتدى بهم.

البكاء على الشهيد:

«حمزة بن عبد المطلب» عمّ النبيّ الكريم، استشهد في أحد، ولمع اسمه بين شهداء صدر الإسلام، وحاز لقب «سيد الشهداء»، وقبره الآن بين شهداء أُحُدْ مزار لكلّ الذين يقصدون زيارة المدينة المنورة.

كان حمزة قد هاجر من مكّة إلى المدينة حيث مكث وحيداً ليس معه فيها من ذويه أحد، حتى استشهد.

حين رجع النبيّ ﷺ بعد معركة أحد إلى المدينة، وجد أصوات البكاء تتصاعد من بيوت الشهداء إلاّ بيت حمزة.. فقال عبارته المعروفة:

«أما حمزة فلا بواكي له».

سرعان ما انتشرت هذه الكلمة في أرجاء المدينة، فأسرعت النساء الثكلى والأيامى إلى بيت حمزة ليبكينه احتراماً لمقولة النبيّ ولحمزة عمه.

فأصبحت العادة منذ ذلك الوقت أن يذهب كلّ من يريد أن يبكي على شهيد، إلى بيت حمزة ليبكيه أوّلاً.

وهذه الحادثة دلّت على أن الإسلام - وإن لم يشجّع على بكاء الموتى - يميل إلى أن يبكي الناس على الشهيد.. لأنّ البكاء على الشهيد اشتراك معه فيما سجله من ملاحم، وتعاطف مع روحه، وانسياق مع نشاطه وتحركه وتياره.

بعد حادثة عاشوراء، احتلت شهادة الحسين مركز الذروة على مسرح الشهادة، وانتقل لقب «سيد الشهداء» إلى الحسين عليه السلام وبقي حمزة سيّداً للشهداء، لكن عبارة «سيد الشهداء» إن أطلقت دون ذكر اسم فلا تنصرف إلاّ إلى الحسين عليه السلام.

كان حمزة سيد شهداء زمانه، وحاز الحسين على لقب سيد شهداء جميع الأعصر والدهور، كمريم العذراء التي كانت سيدة نساء زمانها، ثم أضحت فاطمة الزهراء سيدة نساء العالمين.

كان حمزة - قبل استشهاد الحسين - رمزاً للبكاء على الشهيد، وكان البكاء عليه مظهراً من مظاهر الانشداد بطريق الشهادة، ثم انتقلت هذه المكانة إلى الحسين بعد واقعة كربلاء.

فلسفة البكاء على الشهيد:

من الضروري أن نقف - ولو قليلاً - عند مسألة «البكاء على الشهيد» وهي مسألة لاكتها الألسن بكثير من عدم الفهم، وواجهت كثيراً من الاعتراضات.

تهجم بعضهم بصراحة على هذه الظاهرة مدّعياً أنّها وليدة نظرة خاطئة إلى مسألة الشهادة وأنّها ذات آثار اجتماعية سلبيّة.

أتذكر أني قرأت أيّام التلمذة كتاباً للكاتب المعروف آنذاك «محمّد مسعود» طرح فيه مسألة البكاء على الحسين بن علي عليه السلام وقارن بذلك بما دأب عليه المسيحيون بالاحتفال، بل بالابتهاج في ذكرى استشهاد المسيح!.

قال: انظروا إلى أمّة تبكي على شهيدها لأنّها تحسب الشهادة فشلاً وخسراناً وأمراً يبعث على الحزن والأسف، وأمّة أخرى تبتهج بذكرى شهادة شهيدها لأنّها تنظر إليها نظرة اعتزاز وافتخار.

وأمّة تبكي ألف عام على استشهاد شهيدها وتحترق ألماً وأسفاً عليه لا بدّ أن تكون ضعيفة مهزوزة مهزومة. لكن أمّة تبتهج حين تحيي ذكرى شهادة شهيدها خلال القرون المتمادية لهي أمّة قويّة مقتدرة مضحية حتماً.

هذا الكاتب يريد أن يقول، إنّ البكاء على الشهيد مظهر ضعف الأمّة وانحطاطها، والابتهاج بذكرى الاستشهاد ينمّ عن روح قويّة مقتدرة. لكن المسألة في رأيي هي عكس ما ذهب إليه الكاتب، فالابتهاج في ذكرى الاستشهاد يعبر عن «الروح الفردية» في المسيحية، والبكاء على الشهيد يعبر عن «الروح الاجتماعية» في الإسلام.

لا أريد هاهنا طبعاً أن أبرّر أعمال كثير من الناس ممن ينظرون إلى الحسين على أنّه مجرد شخصية تثير الحزن والأسف والأسى، لأنّه قتل مظلوماً، ولأنّه ذهب ضحية أهواء الطاغوت.

لا أريد أن أبرّر أعمال أولئك الذين لا يضعون نصب أعينهم مواقف الحسين البطولية في إحيائهم لذكرى سيد الشهداء، فقد سبق أن انتقدنا هؤلاء حين تحدثنا عن (منشأ القدسية) في الشهيد.

بل أريد أن أوضح فلسفة تعليمات قادتنا الميامين في حقل البكاء على الشهيد.

هذه الفلسفة التي يتفهمها جيداً كلّ الواعين ممّن يشاركون في مجالس عزاء الحسين.

ما هي طبيعة الموت؟:

ثمة اتجاهات متباينة في نظرتها إلى الموت..

•• فاتّجاه يرى أنّ علاقة الإنسان بالعالم، وعلاقة الروح بالجسد هي نوع من العلاقة التي تربط السجين بالسجن، وغريق البئر بالبئر والطير بالقفص.

والموت في رأي هذا الاتّجاه الفكري خلاص وحريّة، والانتحار بموجبه مشروع.

وتنسب إلى (ماني) المعروف هذه النظرية، وبموجبها يكتسب الموت صفة إيجابية مطلوبة، إذ إنّه نجاة من سجن وخروج من بئر وتحرر من قفص، وليس فيه ما يدعو إلى الأسف بل إنّه يدعو إلى الابتهاج.

- واتّجاه ثان يرى أنّ الموت عدم وفناء، خلافاً للحياة التي هي وجود وبقاء.. والإنسان يميل غريزياً وبالبداهة إلى ترجيح الوجود على الفناء، ولذلك فهو يفضل الحياة - بأي صورة كانت - على الموت، يتحدث (المولوي) عن (جالينوس) الطبيب الاسكندراني المعروف أنّه قال: إني أفضل أن أبقى حيّاً حتى ولو قدر أن أعيش في بطن بغلة ورأسي خارجها. هذا الاتّجاه ينظر إلى الموت نظرة سلبية تماماً.

- والاتّجاه الآخر يرفض أن يكون الموت إبادة وفناء.. ويرى أنّه انتقال من عالم إلى آخر، ويرفض أن تكون علاقة الإنسان بالعالم، وعلاقة الروح بالجسد من نوع علاقة السجين بالسجن، أو الغريق بالبئر أو الطير بالقفص، ويذهب إلى أنّها كعلاقة الطالب بالمدرسة وعلاقة الفلاح بالمزرعة.

الطالب يعاني في دراسته مصاعب متعددة كابتعاده عن الأهل والأحبة وعن الوطن أحياناً، وكتقيده بجدران الصف والمدرسة.

لكن الطريق الوحيد لسعادة هذا الطالب في المجتمع ينحصر في إنهاء دراسته بنجاح.

والمزارع يتحمل في حقله أنواع الأتعاب، ويعاني ابتعاده عن أهله وأطفاله. لكن عمله في المزرعة هو الذي يوافر له وسيلة حياة مرضية في كنف عائلته طول أيّام السنة.

وكيف يستقبل الموت أصحاب هذا الاتّجاه الأخير؟.

هؤلاء يخافون من الموت وينفرون منه إن كانوا قد أضاعوا عمرهم، وأتلفوا حياتهم، وارتكبوا المعاصي والآثام.. لكنهم يستقبلون الموت ببشر وسرور، ويترقبونه بفارغ الصبر إن كانوا قد أدوا ما عليهم من مسؤولية في الحياة، ونجحوا في اجتياز المرحلة الدنيويّة، شأنهم في ذلك شأن الطالب الذي جدّ واجتهد بنجاح في دراسته ويوّد بلهفة أن يعود إلى وطنه وإلى أحضان أهله وأحبائه. وكالمزارع الذي بذل غاية جهده في عمله، ويأمل بشوق شديد أن ينتهي من عمله، ويأخذ ما جنته يداه إلى بيته.

هذا الطالب يصارع رغبته في العودة إلى وطنه قبل انتهاء دراسته، ويأبى على نفسه أن يترك دراسته ناقصة. وهكذا المزارع لا يضحي بعمله وواجبه من أجل تحقيق أمله.

شأن أولياء الله شأن هذا الطالب.. ينظرون بعين الشوق والأمل إلى الموت باعتباره نقلة إلى العالم الآخر، وهذا الأمل يعتمل في نفوسهم، فلا يقر لهم قرار.. يقول علي عليه السلام:

«ولولا الأجل الذي كتب الله عليهم لم تستقر أرواحهم في أجسادهم طرفة عين شوقاً إلى الثواب، وخوفاً من العقاب»[١].

ومع هذا.. فأولياء الله لا يلقون بأنفسهم نحو الموت، إذ يرون العمر فرصة وحيدة للعمل والتكامل، ويعلمون أنّهم يستطيعون اجتياز مراحل أسمى

---

(١) نهج البلاغة: الخطبة ١٩٣.

على سلّم التكامل إن استمروا على قيد الحياة.. فيطلبون من الله أن يطيل أعمارهم.

ومن هنا فلا تعارض بين شوق المؤمنين إلى الموت وطلبهم طول العمر.

القرآن الكريم يخاطب اليهود الذين زعموا أنّهم (أولياء الله) قائلاً: ﴿فَتَمَنَّوُاْ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾[1].

ثمّ يقول: ﴿وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُۥٓ أَبَدًۢا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ۚ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلظَّٰلِمِينَ ۝٧﴾[2].

هؤلاء هم من النوع الذي أشرنا إليه آنفاً في القسم الثالث من وجهات النظر إلى الموت.

أولياء الله يعرضون عن طلب طول العمر في موضعين:

الأوّل: حين يشعرون بعدم قدرتهم على إحراز مزيد من النجاح في حياتهم، بل يحسون بالتناقض[3] بدلاً من التكامل.

يقول علي بن الحسين عليه السلام في دعائه: «إلهي وعمرّني ما دام عمري بذلة في طاعتك، فإن كان مرتعاً للشيطان فاقبضني إليك».

الثاني: ـ الشهادة، فأولياء الله يطلبون من الله الموت في موضع الشهادة دونما شروط.

لأنّ الشهادة تنطوي على الخاصيّتين معاً: خاصيّة العمل، وخاصيّة التكامل.

والحديث النبوّي: «فوق كلّ ذي برٍّ برّ، حتى يقتل في سبيل الله، وإذا قتل في سبيل الله، فليس فوقه برّ» يؤكّد هذه الحقيقة.

---

(١) الجمعة: ٦.
(٢) الجمعة: ٧.
(٣) في الأصل: بتناقص.

ومن هنا الإمام علي عليه السلام يكاد يطير فرحاً حين يسمع من النبيّ أنّ مصيره الشهادة.

وعليّ عليه السلام تحدث عن الموت كثيراً وممّا قاله في هذا الصدد:

«والله ما فجأني من الموت وارد كرهته ولا طالع أنكرته، وما كنت إلاّ كقارب ورد وطالب وجد».

هذه النظرة إلى الموت بلغت من العمق والرسوخ في نفس (علي) بحيث رفع عقيرته حين هوى السيف على مفرق رأسه صبيحة التاسع عشر من رمضان مردداً: «فزت ورب الكعبة»!!.

والحسين بن علي عليه السلام يروي عن جده رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال له:

«إنّ لك منزلة عند الله لا تنالها إلاّ بالشهادة».

إلى هنا، حللنا مسألة الموت والشهادة في (الإطار الفردي)...

وتبيّن لنا: أنّ الموت على مسرح الشهادة فوز للشهيد ما بعده فوز، ويستحق الفرح والابتهاج في ذكريات استشهاد أئمتنا.

ومن هنا يقول السيد ابن طاووس: لو لم تصل إلينا الأوامر بالتعزيّة، لأقمنا حفلات الابتهاج في ذكريات استشهاد أئمتنا.

ومن هنا أيضاً، يحق للمسيحيين أن يقيموا حفلات سارة بمناسبة استشهاد المسيح ـ كما يعتقدون ـ والإسلام يصرح بأن الشهادة فوز للشهيد لا غير.

التحليل السابق - كما ذكرنا - يقتصر على (الإطار الفردي) لمسألة الشهادة.. ولهذه المسألة ـ في نظر الإسلام ـ إطار آخر هو (الإطار الاجتماعي).

الإطار الاجتماعي للشهادة ينظر إلى المسألة باعتبارها ظاهرة لها جذورها الممتدة في أعماق المجتمع، ولها آثارها الجسيمة التي ستتركها على الحياة الاجتماعية.

موقف المجتمع من الشهيد ومن حادثة الشهادة لا يرتبط بالشهيد ذاته فقط بما حققه الشهيد من نجاح فردي، أو بما مني به من فشل فردي فحسب. . بل إنّ هذا الموقف يرتبط برد الفعل الذي سيبديه المجتمع تجاه الشهيد، وتجاه جبهة الشهيد من جهة، وتجاه الجبهة المعارضة للشهيد من جهة أخرى.

الشهيد يرتبط بمجتمعه عن طريقين:

الأوّل: ارتباطه بأفراد حرموا من وجوده ومن معطياته.

ووقع الشهادة على هؤلاء الأفراد مؤلماً محزناً. وإن بكى هؤلاء على الشهيد فإنما يكون في الحقيقة على أنفسهم.

الثاني: ارتباطه بالأفراد الذين ثار الشهيد بوجههم، لما بثّوه في المجتمع من إثم وفساد.

أي ارتباطه بالجو الفاسد الذي ناضل الشهيد لمحوه وسقط صريعاً على طريق نضاله.

هذا الارتباط يلقي على المجتمع أوّل درس من دروس الشهيد.

هذا الدرس يتلّخص في الطلب من أفراد المجتمع بعدم السماح للأجواء الفاسدة أن تظهر في المجتمع. .

شهادة الشهيد تطرح في إطار هذا الدرس على أنّها أمر مؤلم مفجع، لكن هذا الألم يتحوّل في نفوس الأفراد إلى سخط على الذين ثار الشهيد بوجههم، وعلى الذين قتل الشهيد بأيديهم. . وهذا السخط يحول دون ظهور قتلة جناة في المجتمع.

وهذا الدرس نتلمس آثاره في الذين تربوا في مجالس العزاء الواقعية على الحسين، إنّهم يأبون أن يتشبهوا قيد أنملة بقتلة الحسين.

وللشهادة دروس اجتماعية أخرى. .

المجتمعات الإنسانيّة لا تخلو من أجواء فاسدة تتطلب الشهادة.

وهنا ينبغي دفع مشاعر أفراد المجتمع على طريق الاستشهاد، عن طريق سرد ما قام به الشهيد من أعمال بطولية عن «وعي» و«انتخاب».

فعن هذا الطريق ترتفع مشاعر أفراد المجتمع إلى مستوى مشاعر الشهيد، وتنطبع بطابعها ومن هنا قلنا إنّ البكاء على الشهيد: اشتراك معه فيما سجله من ملاحم، وتعاطف مع روحه، وانسياق مع نشاطه وتحركه وتياره..

وهنا يحق لنا أن نطرح هذا السؤال: هل إن مجالس الفرح والرقص والسكر والعربدة - كما هو مشهود في مجالس المسيحيين الدينية - بقادرة على خلق هذه المشاعر الاجتماعية تجاه الشهيد؟! أم مجالس البكاء؟.

يخطىء من يظن أنّ البكاء ظاهرة سلبية تنمّ دائماً عن مشاعر الحزن والألم.

الضحك والبكاء من خصائص الإنسان.. الحيوانات تشعر باللذة والألم، لكنها لا تعبر عما تحسه بضحك أو بكاء.

الضحك والبكاء مظهران لأشدّ حالات إثارة العواطف البشرية.

للضحك أنواع وأقسام لسنا الآن بصدد الحديث عنها، وهكذا البكاء..

والبكاء يرافق عادة نوعاً من الرقة والهياج، فدموع الشوق والحب معروفة للجميع.

وفي حالة البكاء وما يصحبه من رقة وهياج يشعر الإنسان بقربه من حبيبه الذي يبكي عليه، أكثر من أي وقت آخر. بل يشعر في تلك الحالة باتحاده مع الحبيب.

الضحك والسرور لهما غالباً طابع (التوغل في الذاتية)، والبكاء له - على الأكثر - طابع (الخروج من أغلال الذاتية)، وطابع نكران الذات، والذوبان في ذات المحبوب.

الضحك بهذا المنظار يشبه (الشهوة) التي ليست سوى الانغماس في الذات.. والبكاء يشبه (الحب) الذي هو خروج من إطار الذات، الإمام

الحسين بما سجله من مواقف على ساحة الشهادة يملك قلوب مئات الملايين من أبناء البشر.

ولو قدر لعلماء الدين - وهم الأمناء على صيانة هذا الانشداد بالحسين - أن يستثمروا هذه المشاعر الإنسانيّة بدفعها على طريق الحسين وبرفعها إلى مستوى آمال الحسين وروح الحسين، لأمكنهم أن يصلحوا العالم بأسره. سر بقاء الحسين يكمن من جهة في البعد العقلي لثورته، وفيما تتميز به من منطق إنساني سليم ومن جهة أخرى في جذورها الضاربة في أعماق المشاعر والعواطف.

البكاء على الحسين يصون بقاء هذه الجذور العاطفية في النفوس ويصونها من الضعف والزوال ومن هنا نفهم حكمة توصيات أئمتنا في البكاء على الحسين..

لكن ظاهرة البكاء تبقى دونما عطاء - كما قلنا - إن لم تستثمر على الطريق الصحيح.

تربة الشهيد:

رسول الله ﷺ علم ابنته ذكراً عرف فيما بعد بتسبيحة الزهراء، يكبّر فيه الذاكر ٣٤ مرّة، ويحمد الله ٣٣ مرّة، ويسبحه ٣٣ مرّة.

ومن أجل أن تضبط الصديقة الطاهرة أعداد التكبير والحمد والتسبيح في ذكرها، بادرت إلى أن تعمل لنفسها مسبحة... وما كان منها إلاّ أن توجهت إلى قبر حمزة بن عبد المطلب لتأخذ منه تربة تعمل منها مسبحتها!.

ولهذا الانتخاب.. انتخاب تربة الشهيد حمزة، مدلوله العميق.

يمكن عمل المسبحة من خشب أو حجارة أو أي تربة أخرى. لكن انتخاب تربة الشهيد يدل على احترام الشهيد والشهادة، بل يعني تقديس الشهادة.

بعد استشهاد الحسين، أضحت تربة الحسين محطّاً لأنظار المتبركين بصعيد الشهادة.

أتباع مدرسة آل البيت لا يسجدون على المأكول والملبوس استناداً إلى ما ورد من نهي عن ذلك.. ويضعون جباههم أمام الله على الصخر أو التراب، لكنهم يفضلون - استناداً إلى تعاليم أئمتهم - أن يمرغوا جباههم أمام ربهم على تربة الشهيد، على تربة الحسين.

السجود يصح على أي تربة، لكن تربة كربلاء معطرة بشذى الشهادة، وتفوح منها رائحة القرب من الشهيد. والحث على السجود عليها هو حث على تذكر مكانة الشهيد وقيمة الشهادة باستمرار.

ليلة الشهيد:

لقد اجتمعنا هذه الليلة لنحيي ذكرى ليلة العاشر من محرم.. وهي ليلة الشهيد.

شاع في عالمنا المعاصر اتخاذ يوم من أيّام السنة لتكريم فئة من الفئات ويقترن ذلك اليوم باسم تلك الفئة كيوم العمّال، ويوم المعلم، ويوم الأم...

لكننا لم نسمع بتخصيص يوم لتكريم الشهيد.. وفي الإطار الإسلامي، تميز يوم العاشر من محرم وحده بأنّه يوم الشهيد[1].

ها نحن نجتمع في ليلة هذا اليوم الكبير لنعيش منطق الشهادة..

منطق العشق الإلهي الممزوج بمنطق الإصلاح الاجتماعي.. منطق الإنسان العارف المصلح.. منطق مسلم بن عوسجة، وحبيب بن مظاهر وزهير بن القين وأمثالهم من الشهداء الذي يمثلون منطق الشهادة وشخصية الشهيد خير تمثيل.

---

(١) حبذا لو اتّخذت الشعوب الإسلامية بأجمعها هذا اليوم يوماً للشهيد، لتستلهم جميعها من هذه الذكرى ما يعينها على الوقوف بوجه أنواع التحديات التي تواجهها (المعرِّب).

وسام الحسين عليه السلام:

في مثل هذه الليلة اجتمع الحسين بأصحابه ليقلدهم وساماً يبيّن مكانتهم ومنزلتهم، وليميط اللثام عن صمودهم وإصرارهم على انتخاب طريق الشهادة.

جمع الحسين أصحابه عند قرب الماء ـ وفي رواية عند قرب المساء ـ فخطبهم قائلاً: «أثني على الله أحسن الثناء، وأحمده على السراء والضراء، اللهم إني أحمدك على أن أكرمتنا بالنبوّة وعلمتنا القرآن، وفقهتنا في الدين».

ثم قال: «أما بعد فإني لا أعلم أصحاباً أوفى، ولا خيراً من أصحابي، ولا أهل بيت أبرّ ولا أوصل من أهل بيتي، جزاكم الله عني جميعاً.

ألا وإني أظن أن يومنا من هؤلاء الأعداء غداً، وإني قد أذنت لكم، فانطلقوا جميعاً في حلٍّ، ليس عليكم مني ذمام، وهذا الليل قد غشيكم فاتّخذوه جملاً، وليأخذ كلّ رجل منكم بيد رجل من أهل بيتي، فجزاكم الله جميعاً خيراً، وتفرقوا في سوادكم ومدائنكم، فإنّ القوم إنّما يطلبونني، ولو أصابوني لذهلوا عن طلب غيري...».

تقول الرواية: إنّ الحسين جمع أصحابه عند قرب الماء، أو عند قرب المساء، فإن كانت (قرب المساء) فتعني قرب أمسية يوم التاسع من محرم. أما إن كانت (قرب الماء) فتعني في الخيمة المخصصة لقرب الماء في معسكر الحسين.

وربما جمع الحسين هؤلاء في هذه الخيمة لأنّها أضحت خالية من الماء... إذ إن أرباب المقاتل يذكرون أن آخر وجبة من الماء حصل عليها الحسين كانت ليلة العاشر من محرم، وفي هذه الليلة شرب من كان مع الحسين، ثم قال لأصحابه: اغتسلو بما بقي من هذا الماء، فإنّه آخر حظكم من ماء الدنيا..

ويبتدىء الحسين ـ في خطبته ـ بالثناء على الله تعالى وحمده على كلّ

عبارات الحمد والشكر تتردد على لسان الحسين دوماً، معبرة عن الارتباط الوثيق بينه وبين الله تعالى.

فقد أجاب الفرزدق حين قال له: قلوب الناس معك وسيوفهم عليك:

«إن نزل القضاء بما نحب فنحمد الله على نعمائه، وهو المستعان على أداء الشكر، وإن حال القضاء دون الرجاء، فلم يعتد من كان الحق نيته والتقوى سريرته»(١).

منطق أصحاب الحسين:

قال له إخوته، وأبناؤه، وبنو أخيه، وأبناء عبد الله بن جعفر: ولم نفعل؟ لنبقى بعدك..؟! لا أرانا الله ذلك أبداً.

وقال مسلم بن عوسجة: «أنحن نخلي عنك ولما نعذر إلى الله في أداء حقك؟ أما والله لا أفارقك حتى أطعن في صدورهم برمحي، وأضربهم بسيفي ما ثبت قائمه في يدي، ولو لم يكن معي سلاح أقاتلهم به لقذفتهم بالحجارة دونك حتى أموت معك».

وقال سعد بن عبد الله الحنفي: «والله لا نخليك حتى يعلم الله أنّا قد حفظنا غيبة رسول الله ﷺ فيك، والله لو علمت أني أقتل ثم أحيا أحرق حيّاً ثم أذر، يفعل بي سبعين مرة، ما فارقتك حتى ألقى حمامي دونك، فكيف لا أفعل ذلك، وإنّما هي قتلة واحدة».

وقال زهير بن القين: «والله لوددت أني قتلت، ثم نشرت ثم قتلت حتى أقتل كذا ألف قتلة، وإنّ الله يدفع بذلك القتل عن نفسك، وعن أنفس هؤلاء الفتية من أهل بيتك»(٢).

عند ذلك أخبرهم الحسين باستشهادهم يوم غد.. فهللوا وكبروا وحمدوا الله على ما أنعم عليهم.. هذا هو منطق الشهيد..

---

(١) الكامل: ٣/٢٧٦، والطبري: ٤/٢٩٠.

(٢) الطبري: ٤/٣١٧ ـ ٣١٨.

لو لم يكن منطق أصحاب الحسين منطق شهادة لآثروا ترك الحسين. .

لأنّ الحسين سيقتل غداً لا محالة. . فما فائدة بقائهم مع الحسين؟!.

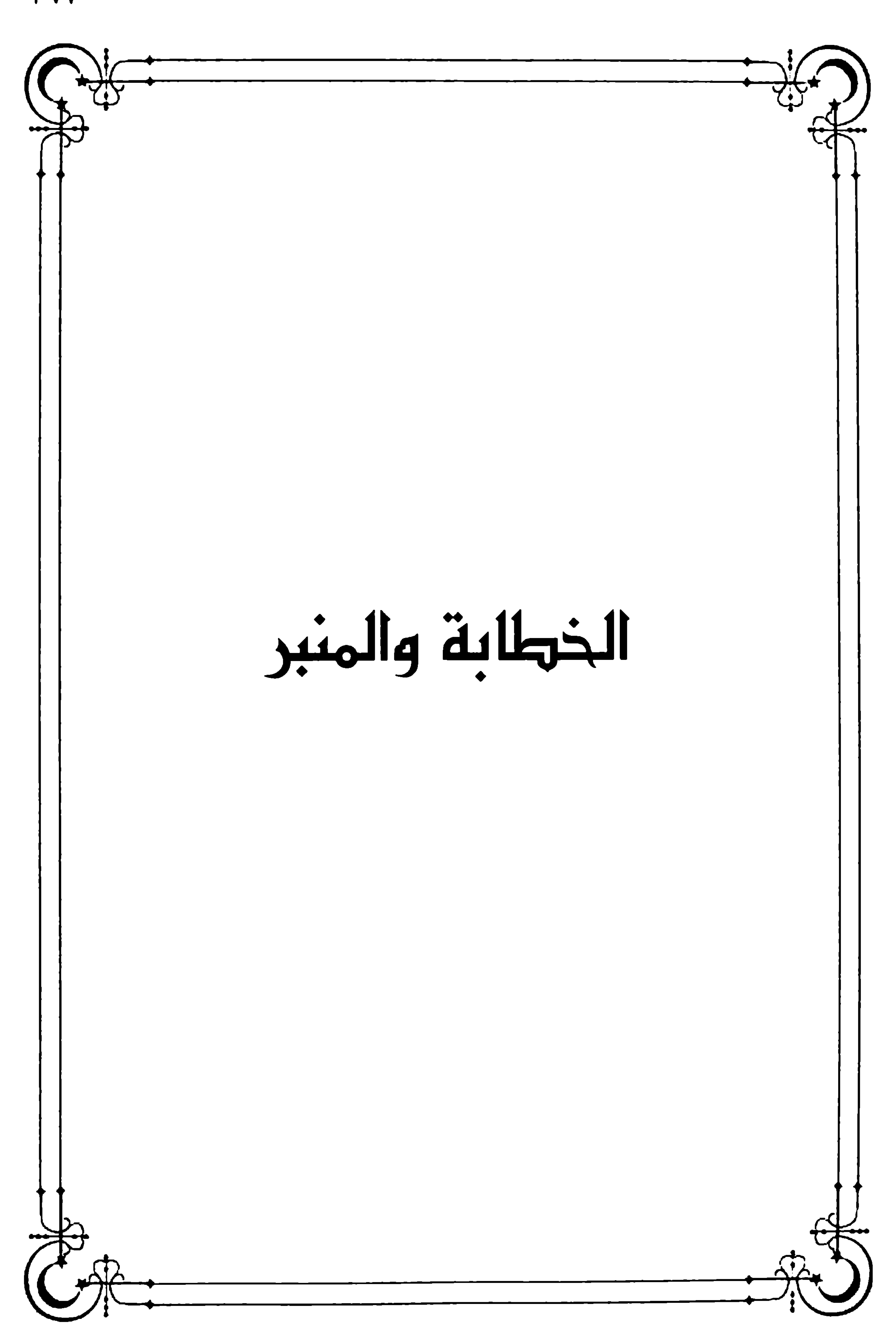
والحسين نفسه. . سمح لهم بالمغادرة. . ولم يصرّ عليهم بذلك لو كان منطق الحسين غير منطق الشهادة، لأفتى بحرمة بقائهم، لأنّ بقاءَهم يعرضهم لخطر الموت والتهلكة.

لكن الشهداء أبوا المغادرة، والحسين أبى أن يصرّ عليهم. . بل سُرَّ واستبشر بموافقتهم، لأنّ منطق الحسين وأهل بيته وأصحابه منطق الشهيد، وهذا المنطق يرى أنّ المجتمع الميت بحاجة إلى دم يحرك كيانه المشلول.

الشهادة لا تستهدف التغلب على العدو وحسب. . بل تستهدف تسجيل المواقف البطولية وتدوين الملاحم الإنسانيّة.

وهكذا كان. .

لقد بقيت ملحمة كربلاء وستبقى مشعلاً يضيء الطريق أمام الأجيال. . وصرخة بوجه الظالمين في كلّ زمان ومكان. . وهزة تنبعث في جسد الأمّة متى ما اعترى هذا الجسد خمود وركود.



الخطابة والمنبر

الخطابة والمنبر

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ ۝٢ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلۡبَيَانَ ۝٤﴾:

موضوع الكلام هو الخطابة والمنبر. والخطابة في علم المنطق، هي فن من الفنون المهمة في الكلام، إلى جنب بقية الفنون الأربعة كما يذكرها المناطقة تبعاً لأرسطو تحت اسم الصناعات الخمس، وهي: البرهان، الجَدَل، الشعر، المغالطة.

إن الوقت لا يتسع للدخول في تاريخ الخطابة وأقسامها الفنية، خاصة وأن المناطقة قد أوردوا الكثير من الشروح، ومن ذلك مثلاً خطبة الشفاء لابن سينا التي تبلغ حجم كتاب. ليس هذا ما أريد بحثه، لأني لا أريد أن أكتفي في محاضرتي بالجانب النظري فحسب، لأن الموضوع هو الخطابة والمنبر، والمنبر في اصطلاحنا يعني الخطابة الدينية، وعليه فإن كلامنا يدور على الخطابة الدينية، وليس على أقسام الخطابة الأخرى. وسيدور كلامنا في هذه المحاضرة حول ما يربط الخطابة بالإسلام.

الخطابة والإسلام:

ترتبط الخطابة بالإسلام من نواح عديدة. فأولاً الخطابة فن من الفنون، والفن مطلقاً قادر على أن يكون في عون نشر عقيدة من العقائد، أو أن يكون حرباً عليها. أي أن بالإمكان شد إزر فكرة، أو فلسفة، أو دين، أو رأي

بوساطة هذا الفن أو هذه الصناعة، كما يمكن إضعاف أي منها، بصرف النظر عن الفرق بين الفن والصناعة.

إذا ذهبتم إلى «**مسجد الشاه**» في أصفهان، وإذا رأيتم قبة الشيخ لطف الله، لأدركتم أنهما من المواضع التي ساهم فيها الفن والصناعة لتعضيد الدين. أعني إن الإحساس الديني من جهة والإحساس الفني من جهة أخرى، وضعا يداً بيد، فتجلبب شعار ديني بجلباب الفن والصنعة. إن الخط نفسه فن صناعي، وقد تجلى في الخطوط التي كتبها (بايسنقر) على إيوان مقصورة مشهد الإمام الرضا عليه السلام، حيث تضافر الفن والصنعة في إعلاء شأن الشعائر الدينية.

والخطابة فن من الفنون، وبما أن للفن أثراً اجتماعياً باعتباره عاملاً اجتماعياً قادراً على إسناد فكرة أو عقيدة وتقويتها أو إضعافها، فإنه يُعد من العوامل الاجتماعية المؤثرة المهمة، وما من فن يبلغ مبلغ فن الخطابة في تأثيره الاجتماعي. وإذا نظرنا إلى الخطابة من هذا المنظور، نجد أن علاقتها بالإسلام أشبه بعلاقة الكثير من الفنون والصناعات الأخرى به. فكما ظهر في الإسلام الحجّارون وصناعة الحجر، والزجّاجون والزَّجاجة، والآجر الملون وصانعوه، والعمارة والعمران، ظهر أيضاً خطباء مفوهون ترعرعوا في حضن الإسلام. إذا رجعنا إلى كتب الرجال والتراجم لوجدنا الكثيرين ممن أطلقت عليهم صفة «**الخطيب**». فهذا الخطيب الرازي، وهذا الخطيب المصري، وغيرهما الخطيب الدمشقي، وهناك الخطيب التبريزي، والخطيب الحصفكي. هؤلاء كلهم كانوا خطباء مشهورين في أيامهم وبعد أيامهم. ولنا أيضاً لحسن الحظ، خطباء مبرزون اليوم في الأمور الدينية، فالمرحوم السيد جمال الدين الأسد آبادي كان خطيباً مفوهاً بالإضافة إلى فضائله الأخرى. كان يخطب في مصر فيقلب حال الناس، كان يبكيهم على حالهم لا على شيء آخر.

لقد تربى في أحضان الإسلام خطباء عظام لهم تاريخهم، وقد أحببت أن أنوه بذلك دون الإسهاب لضيق الوقت.

وعليه، فإن ما يربط الخطابة بالإسلام هو ما يربط سائر الفنون به، لقد أوجد الإسلام طبقات منوّعة من الفنانين والصناع، ومنها طبقة الخطباء المتكلمين.

تأثير الإسلام في تكامل الخطابة وتطورها:

المنظور الآخر في علاقة الإسلام بالخطابة هو التأثير المباشر الذي كان للإسلام في الخطابة. لقد أثر الإسلام في فن الخطابة، فرفعه وتقدم به. كان العرب يفضلون من فنون الكلام الشعر على الخطابة. العرب شعراء. لقد كان عرب الجاهلية شعراء، وإن كانت معانيهم محدودة، وذلك بسبب محدودية معارفهم ومعلوماتهم، ولكنهم كانوا رائعين في استخدام ما كان بين أيديهم من المعاني والصور. ولكنهم في الخطابة لم يكونوا كما كانوا في الشعر. فعلى كثرة الشعر الذي وصلنا من الجاهلية لم يصلنا من خطبها إلا القليل. أما الكتابة، فن الكلام الثالث، فلا أثر باقٍ لنا من جاهليتهم أبداً. وعند ظهور الإسلام تأثرت به هذه الفنون الثلاثة. فالشعر تأثر به واتسعت مجالاته ودائرة معانيه. إن الشعر الإسلامي يختلف كثيراً عن الشعر الجاهلي من حيث المعاني. وحصل تحول عظيم في الخطابة. وأبدع في الكتابة مرة أخرى.

هناك كتاب بعنون «**جمهرة خطب العرب**» يضم مجموعة من خطب العرب في الجاهلية والإسلام. وعند النظر إلى الخطب الجاهلية نجد معانيها بسيطة ساذجة. ولكن ما أن تدخل عصر الإسلام حتى تطفر طفرة واضحة. من خطب الجاهلية تقرأ (لأكثم بن صيفي)، و(لقس بن ساعدة الأيادي)، الخطيب الجاهلي المعروف، فتلاحظ عليها البساطة والسذاجة. ولكنك إذ تدخل في العصر الإسلامي تقرأ خطب الرسول الكريم ﷺ، فتلحظ أنها تختلف من حيث المعاني الجديدة، فهناك معارف جديدة ومعنويات، وقضايا اجتماعية، وحكم عظيمة، وأخلاق. هذه كلها لا وجود لها في خطب الجاهلية، إنما الإسلام هو الذي خلقها. وبديهي إن القرآن نفسه نموذج للإعجاز في البيان والفصاحة والبلاغة، ويعتبرها من نعم الله، فيقول: ﴿الرَّحْمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ۝٢ خَلَقَ

ٱلْإِنسَـٰنَ ﴿٣﴾ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ﴿٤﴾﴾ (١) بل إنه يبدأ نزوله بذكر القلم والكتاب والكتابة: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ ٱلْإِنسَـٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾﴾(٢).

لا شك إن كلاماً كهذا يفرض التحول في الخطابة والبيان فرضاً، ويخلق فناً هو الكتابة والقول. وهكذا كان المسلمون هم الذين ابتدعوا علوم اللسان، وعلى الأخص البلاغة والفصاحة وما يلحقهما من قواعد وأصول.

وبعد الرسول الأكرم ﷺ كان علي عليه السلام يعد الخطيب الأول، وليس هنا مجال لإيراد نماذج من خطبهما ومقارنتها بخطب الجاهلية.

الخطابة في النصوص الدينية:

إن ما أريد الكلام عليه هذه الليلة هو الرابط الأقوى الذي يربط الخطابة بالإسلام، وذلك هو أن الخطابة تصبح حيناً جزء من صلب النصوص الدينية. فهل تعلمون متى يكون ذلك إذا سئلتم عنه؟ نعم في حالة واحدة تكون الخطابة فرضاً وواجباً مثلها مثل الفرائض الأخرى، كالصلاة والحج والزكاة والخمس وأمثالها، وهو خطبتا صلاة الجمعة.

صلاة الجمعة:

صلاة الجمعة هي الفريضة الأسبوعية التي تقام يوم الجمعة، وقد ذكرها القرآن بالخصوص في سورة الجمعة، إذ قال: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْا۟ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُوا۟ ٱلْبَيْعَ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٩﴾﴾ وقد اتفق المفسرون، شيعةً وسنةً، على أن المقصود بها هو صلاة الجمعة. فما هي صلاة الجمعة؟ صلاة الجمعة هي صلاة ظهر الجمعة نفسها. ولكنها تختلف عن سائر الصلوات، فجميع صلوات الظهر تكون أربع ركعات. إلاّ أن صلاة ظهر الجمعة التي تسمى صلاة الجمعة ركعتان. أما لماذا كانت ركعتان، فسوف

(١) سورة الرحمن، آية: ١، ٢، ٣، ٤.
(٢) سورة العلق، آية: ١، ٢، ٣، ٤، ٥.

أشرح ذلك فيما بعد، ثم هي يجب أن تؤدى جماعة، بينما الصلوات الأخرى، صلوات الصبح والعصر والمغرب والعشاء، أداؤها جماعة ليس واجباً، والثالث هو إنه حيثما أُقيمت صلاة الجمعة وجب على الذين يكونون في دائرة شعاعها فرسخان أن يشتركوا فيها، إلا بعذر، ورابعاً: لا تجوز إقامة صلاة جمعة أخرى في نطاق فرسخ واحد من موقع إقامة صلاة الجمعة، ففي تلك المنطقة ينبغي ألا تكون أكثر من صلاة واحدة.

فلاحظوا إن صلاة كهذه كيف يمكن أن تكون. فلو أُقيمت صلاة الجمعة هنا في طهران مثلاً فإنها سوف تغطي من الشمال (شميران) وإلى الجنوب حتى منطقة (ري)، وكذلك من الشرق والغرب وبينهما مسافة ١٢ كيلو متر، وهي تساوي الفرسخين الشرعيين تقريباً، على أن لا تقام صلاة مماثلة في دائرة شعاعها ستة كيلومترات. إن صلاة كهذه لا بدَّ أن تكون صلاة عظيمة.

هذه الصلاة ركعتان لا أربع ركعات، فلماذا؟ لقد ورد في أحاديث وأخبار كثيرة بحيث أصبح من المسلّمات: «**إنما جعلت الجمعة ركعتين لمكان الخطبتين**». أي أن هذه الصلاة العامة، هذه الصلاة التي تجمع الناس في مكان واحد، لا مثل صلاة الجماعة متفرقة، يجب أن تسبقها خطبتان وهما يقومان مقام الركعتين..

هذا ما كنت أقصد من قولي: إن في صلب ديننا ما يجعل الخطابة فرضاً واجباً، بل وجزءً من الصلاة، يقول أمير المؤمنين عليه السلام: إن الخطبة صلاة، فما دام الإمام يلقي خطبته فعلى الناس أن يلزموا الصمت ويصغوا إليه، وما لم ينزل عن المنبر فالجميع يكونون كما لو كانوا في حالة الصلاة، سوى بعض الاختلافات، منها أن جلوس الناس في مواجهة القبلة، أو على الأقل توجه الخطيب نحو القبلة أثناء إلقاء الخطبة ليس واجباً. فهاتان الخطبتان الواجبتان يقومان مقام ركعتي صلاة الظهر.

الهدف الأساس لاجتماع الجمعة:

إن من بين التشريعات الإسلامية التي ربما تكون قد طرقت سمعكم هو هذا التشريع، ولا شك إنكم ينتابكم العجب وتسألون: ما الهدف من أمثال هذه

الاجتماعات ذات الآداب والرسوم؟ وقد يزداد عجبكم إذا علمتم أن الهدف من كل ذلك هو الاستماع إلى تينك الخطبتين. إذن ما أعظم أهميتهما! وما ألصقهما بحياة المجتمع! إنهما من الأهمية بحيث أن المرء ما أن يسمع صوت المؤذن وهو ينادي لصلاة الجمعة حتى يكون عليه أن يترك ما بين يديه من عمل، وإن يهرع حيثما كان إلى حيث تقام صلاة الجمعة، لكي يستمع إلى تلكما الخطبتين، ثم يؤدي ركعتي الصلاة، وبعد ذلك يكون حراً، وهذا ما ورد في سورة الجمعة: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝٩ فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ﴾[1].

لا بد أن أشير هنا إلى أن الأذان يكون قبل صلوات الظهر عادة، ولكن في صلاة الجمعة يجوز أن يؤذن المؤذن قبل دخول الظهر، فيمكن أن يؤذن في وقت بحيث تكون فيه الخطبتان قد انتهتا عند الزوال.

عندما يرتفع صوت المؤذن لصلاة الجمعة يحرم إجراء أية معاملة للبيع والشراء: ﴿فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾ هذا هو نص القرآن ومن الأمور المسلّم بها، وليس هناك أي اختلاف بين الشيعة والسنة في أنه إذا أُقيمت صلاة الجمعة على وجهها الصحيح، وأذّن مؤذنها، فإذا كان يُقال مثلاً في ذاك الوقت يضع سكينه على قالب الجبن ليبيع منه لمشتر يقف أمامه، فإن عليه وعلى المشتري عند سماع قول المؤذن: «**الله أكبر**» أن يتركا ما هما فيه ويسرعا فالبيع والشراء يصبح حراماً عند ذاك، بل على الجميع أن يسرعوا للاستماع إلى خطبة الجمعة.

في صلاة الجمعة تلقى خطبتان لا خطبة واحدة، بالترتيب التالي: يلقي الإمام الخطبة الأولى، ثم يجلس صامتاً قليلاً، ثم يقول ليلقي الخطبة الثانية.

محتوى خطبتي الجمعة:

والآن بعد أن عرفنا أهمية صلاة الجمعة بسبب أهمية خطبتيها، فماذا

---

(١) سورة الجمعة، آية: ٩، ١٠.

يجب أن يكون محتواهما؟ وما الكلام الذي ينبغي أن يقال فيهما؟ أولاً: حمد الله والثناء عليه، وثانياً: الصلاة على محمد وأئمة الهدى عليهم السلام، وثالثاً: الوعظ ومجموعة من الأمور اللازمة، التي سوف أشرحها فيما بعد، ورابعاً: قراءة سورة من القرآن. هذا إلى ما هنالك من المادة الموجودة في الإسلام.

ولكي أُكرر لكم أهمية حضور هذا الاجتماع، أذكر لكم إنه جاء في الأحاديث أن من الواجب على رجال الشرطة أن يحضروا السجناء معهم إلى صلاة الجمعة ليشتركوا فيها، تحت مراقبتهم لئلاً يهربوا. أي أنه يجب إخراج السجين من سجنه، والإتيان به إلى هذه الصلاة الاسبوعية لكي يؤديها مع الجماعة، ويستمع إلى خطبتيها، ومن ثم يعاد إلى حيث كان.

والإمام الذي يؤم صلاة الجمعة، يجب أن يرتدي عمامة على رأسه، وهي لا تزيد عن شال صغير ذي طيَّتين أو ثلاث طيات، مثل عمامة الرسول صلى الله عليه وآله.

حفظ الله الحاج (آغا رحيم أرباب الأصفهاني)، ولعلَّ كثيرين منكم قد سمع به. إنه من الطراز الأول من علمائنا في الفقه والأصول والفلسفة والأدب العربي وشيء من الرياضيات القديمة، وكان من تلامذة الحكيم المعروف المرحوم (جهانكيزخان القشقائي)، وهو مثل استاذه، يضع على رأسه قبعة من الجلد، ولكنه لا يختلف في زيِّه، من حيث العبادة والجبة والقباء، عن زي سائر العلماء، باستثناء تلك القبعة على رأسه. إنه من القائلين بوجوب صلاة الجمعة، وهو نفسه يؤمها في أصفهان، ولكن بما أن الناس أقل اهتماماً بهذه الصلاة، فإن الصلاة التي يقيمها لا تتميز بتلك الأبهة وذاك الجلال الذي يريده الإسلام. ولكنه في هذه الصلاة يرتدي عمامة صغيرة ذات طيَّات قليلة.

أتذكر أني تشرفت بزيارته في فروردين من سنة ١٣٣٩هـ.ش في أصفهان، ودار الحديث عن صلاة الجمعة، فكان يقول: لا أدري متى يزيل الشيعة عن أنفسهم عار ترك صلاة الجمعة، ويدرأوا عنا شماتة سائر الفرق الإسلامية التي تلومنا على تركنا صلاة الجمعة؟ وكان يتمنى أن تقام صلاة جمعة مهيبة في هذا المسجد الأعظم في قم.

ومن آداب الإمام الأخرى، أنه يلقي خطبتيه واقفاً وقد جاء في القرآن بهذا الشأن: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا ۚ قُلْ مَا عِندَ اللَّهِ خَيْرٌ مِّنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ ۚ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ﴿١١﴾﴾[1] وهذا يشير إلى حكاية حصلت، وهي أنه عندما كان الرسول ﷺ واقفاً يلقي خطبة الجمعة ويتحدث إلى الناس، إذ ارتفع صوت طبل كانوا يدقون به كلما وردت السوق بضاعة، فخشي الناس أن يفوتهم الحصول على شيء منها، فأسرعوا متفرقين عن النبيّ. المقصود بعبارة «**وتركوك قائماً**» وهذا يعني أنه كان يلقي خطبته واقفاً. يقال: إن جلوس الخطيب بدعة ابتدعها معاوية.

وهناك تساؤل عما إذا كان يمكن أن يكون إمام الجمعة وخطيبها أكثر من شخص، أم يجب أن يقوم بهما شخص واحد. يقول الأكثرية: بل ربما كان هناك إجماع، على أن شخصاً واحداً يجب أن يخطب ويؤم الناس في الصلاة. بل إن جماعة يشترطون أن يكون إمام صلاة الجمعة خطيباً أيضاً. وقد ورد في الأحاديث تعبير «**إمام يخطب**».

من الآداب الأخرى هو أن يتكىء الخطيب أثناء الخطابة على سيف أو رمح أو عصا.

حديث عن الإمام السابع حول خطبة الجمعة:

بالإضافة إلى حمد الله والثناء عليه وذكر الرسول ﷺ وأئمة الهدى عليهم السلام وقراءة سورة من القرآن، على الخطيب أن يعظ، وأن يذكر، عند اللزوم، الأمور التي ينبغي أن يذكرها للمسلمين. أما من حيث ماهية تلك الأمور ولزومها، فقد ورد ما يلي:

جاء في كتاب وسائل الشيعة: ج١، ص٤٥٧، وضمن الأحاديث الخاصة بخطبة الجمعة، حديث منقول من كتاب«**علل الشرائع وعيون أخبار الرضا**» الذي يسنده إلى الفضل بن شاذان النيشابوري، وهو من أكابر رواتنا الثقات،

---

(١) سورة الجمعة، آية: ١١.

عن الإمام الرضا عليه السلام يقول: «**إنما جعلت الخطبة يوم الجمعة لأن الجمعة مشهد عام**» أي أن يوم الجمعة يوم اجتماع عام في الإسلام لعموم الناس، وعلى الجميع أن يحضروا هذا الاجتماع «**فأراد أن يكون للأمير سبب إلى موعظتهم وترغيبهم في الطاعة وترهيبهم من المعصية وتوقيفهم على ما أراد من مصلحة دينهم ودنياهم ويخبرهم بما يرد عليهم من الآفاق من الأحوال التي فيها المضرة والمنفعة**» وذلك لأن على المسلمين أن يطلع بعضهم على أحوال بعضهم الآخر، أي أن يعلموا ماذا جرى خلال هذا الاسبوع على المسلمين في الجزائر مثلاً، أو في أي نقطة أخرى، من العالم.

أما من حيث وجوب إيراد خطبتين، وأن خطبة واحدة لا تكفي، وعن الفرق بينهما، فقد جاء في الحديث نفسه: «**وإنما جعلت خطبتين لتكون واحدة للثناء على الله والتحميد والتقديس لله عزّ وجلّ، والأخرى للحوائج والأعذار والإنذار والدعاء لما يريد أن يعلمهم من أمره ونهيه وما فيه الصلاح والفساد**». إلاّ أن صاحب «**وسائل الشيعة**» يقول: إن هذه الجهة لا ضرورة لها دائماً.

والليلة، بمناسبة البحث في الخطابة والمنبر والإشارة إلى أن لدينا في الإسلام مادة، وأن هذه المادة تضع الخطابة في صلب الدين، رأيت أن أتناول ذلك. أما لماذا لا تلقى هذه الخطبة عند الشيعة، فذلك أمر آخر. أنا شخصياً من الذين لا يستطيعون أن يصدقوا بأن يكون لهذه الصلاة المباركة المهمة من الشروط والحدود الثقيلة ما يؤدي بالنتيجة إلى تركها عملياً.

الموعظة في الإسلام:

هنالك موضوع آخر هو موضوع الموعظة، فالموعظة تختلف عن الخطابة، فهذه صناعة ذات صبغة فنية، وهي تهدف إلى تحريك الانفعالات والأحاسيس والعواطف بشكلٍ من الأشكال. أما الموعِظة فتهدف إلى تسكين الشهوات ومحاربة الأهواء النفسية، وهي أقرب إلى المنع والردع والتسكين والتخفيف في الحالات اللازمة لذلك.

إذا اعتبرنا هدف الخطابة مطلق الإقناع، عندئذٍ تكون الموعظة جزءاً منها.

على كل حال تطلق لفظة الموعظة على الجمل والعبارات التي فيها ردع ومنع وتسكن للشهوات والغضب في الحالات اللازمة. يقول الراغب الأصفهاني: «**الوعظ زجر مقترن بالتخويف**». ثم ينقل عن الخليل بن أحمد اللغوي المعروف قوله: «**إن الوعظ: هو التذكير بالخير فيما يرق له القلب**».

إن منع الناس من اتباع الهوى والشهوة والربا والرياء، وتذكيرهم بالموت والقيامة وما يترتب على أعمال الدنيا من نتائج في الآخرة. هو الموعظة.

أما الخطابة فلها أقسام، فقد تكون حماسية تدعو للحرب، وقد تكون سياسية، أو قضائية، أو أخلاقية، أو دينية. فمرة يكون هدفها إثارة روح الحرب والشجاعة الحربية للإبلاء في ميدان المعركة، ومرة تكون لتعريف الناس بحقوقهم السياسية والاجتماعية. ومرة تكون لاستثارة شعور الرحمة والعطف فيهم، كالخطب التي يوردها أحياناً محامو الدفاع لاستجلاب عطف القضاة على المتهم أو المجرم قبل الحكم عليه، طلباً لتخفيف الحكم، وكالخطب التي يراد منها إيقاظ الروح الدينية والأخلاقية في الناس.

لماذا الوعظ رائج بيننا أكثر من الخطابة:

إن الوعظ رائج بيننا أكثر من الخطابة، على الرغم من أن الخطابة، كما أسلفت، كانت على أنواع متعددة في الإسلام. لعلَّ الذي مكن الوعظ من إيجاد هذه المكانة لنفسه عندنا والشيوع في أوساطنا، بحيث أنَّه يصبغ مجالسنا بصبغته، هو أن خطابة صلاة الجمعة التي يمكن أن تشمل أنواعاً من الخطابة، قد غدت مهجورة متروكة.

إن المجالس الوعظ السائدة بيننا الآن إن هي إلاَّ بقايا المجالس التي ابتكرها المتصوفة. أي أن عقد مجلس يحضره عدد من الناس ويقوم فيه واعظ بوعظهم ويمحضهم النصح، كان على ما يظهر، من ابتكار المتصوفة، وكان أمراً حسناً، وراح الآخرون يعقدون المجالس على غرارهم، ولهذا نجد أن لدينا كتباً بعنوان «**مجالس الوعظ**» يعود تاريخها إلى قرون عديدة، مثل مجالس سعدي الباقية بين أيدينا، ومجالس مولانا، وغيرهما. كان هذا عملاً جيداً،

ومن ثم أخذ الآخرون يقيمون مجالس مماثلة، كالشيعة في إقامتهم مجالس الرثاء والعزاء لسيد الشهداء، فأشاعوها، وما أحسن ما فعلوا.

اعتقد أنه بالنظر لكون مجالس الوعظ قد بدأت من المتصوفة. والتصوف مبني على الردع والمنع وزجر النفس وتهذيبها وتزكيتها، وهذا أقرب إلى الوعظ، فإن خطباءنا، وإن لم يكونوا من المتصوفة، فقد راحوا يسبغون على أنفسهم رداء الزهد وترك الدنيا ومبارزة الأهواء، ولذلك راحوا ينحون منحى الوعظ.

الوعظ والخطابة في نهج البلاغة:

في نهج البلاغة، الذي يضم قسماً من خطب أمير المؤمنين عليه السلام، نجد أنواعاً من الخطب، وأنواعاً من المواعظ وأنواعاً من الخطب الحماسية والاجتماعية. الشيخ محمد عبده، مفتي مصر الكبير شرح نهج البلاغة شرحاً موجزاً ووضع له مقدمة، قال فيها: إن بعض المصادفات هيأت لي شيئاً من التفرغ، قضيته في مطالعة نهج البلاغة، فوجدت فيه ألواناً من الخطب تأثرت بها أشد التأثر. كنت أجد نفسي أثناء المطالعة أخرج من مشهد لأدخل في آخر، وكانت المناظر دائمة التغير، فمرة كنت أرى مشهداً مجسماً لأناس يتراؤون أمامي وقد لبسوا جلود السباع والنمور متهيئين للإنقضاض. ومرة كنت أجدني في حال تدفعني إلى ميادين الحرب أسفك دم الأعداء ويسفكون دمي. ثم أرى المشهد قد تغير وإذا بي أمام خطيب يسبغ على القلب اللين والرقة واللطافة والصفاء. ثم مرة أخرى يتبدل المنظر وإذا بكلام خطيب اجتماعي سياسي يدور على المصالح العامة. وفي موضع آخر كنت أخالني أرى مَلَكاً يمد يده من العالم الأعلى يريد أن يجذب إليه الناس جميعاً.

نعم، هكذا هو نهج البلاغة، فيه أنواع الكلام وألوان من الخطابة. فيه الموعظة، وفيه التوحيد والمعرفة، وفيه الخطبة السياسية، والاجتماعية. وكمثال على ذلك أورد نموذجاً قصيراً من خطبة حماسية.

قبيل التقاء جيشي علي ومعاوية في صفين، أُخبِرَ عليٌ بأن معاوية قد سبقه إلى شريعة الماء واستولى عليها، وإن جيش علي في ضيق من قلة الماء،

وطلب أصحاب علي عليه السلام منه أن يأذن لهم ببدء الحرب حتى يجلوا جيش معاوية عن الماء. فقال الإمام: كلا، اصبروا لعلنا نحل الأمر بالتفاوض. وبعث برسالة إلى معاوية يقول فيها: إننا أتينا لعلنا نقدر على حل الأمر بغير اللجوء إلى السلاح، بالتفاوض والمذاكرة، ولكنك أسرعت إلى قطع الماء عن عساكرنا، فأمر بفتح الطريق إلى الماء. إلاَّ أن معاوية رفض ذلك ورأى أنه كان أحسن حظاً من علي. غير أن عمرو بن العاص مستشاره قال له: إن علياً لصادق فأمر بما يريد. ثم إن علياً لن يرتضي لجنده العطش. فرفض معاوية مشروته. وبعد تبادل عدد من الكتب بينهما، لم يجد علي بداً من أن يأمر جنده بإجلاء جند معاوية عن الماء.

في مثل هذا الموقف لا بدَّ من استثارة الدماء حارة وبعث الغيرة والحمية في النفوس. جاء الإمام ووقف أمام صفوف الجيش، وببضع جمل استطاع أن يستنفر في نفوسهم الثورة والفورة بحيث إنهم لم يطل بهم الأمر حتى أجلوا جيش معاوية عن شريعة الماء. إنني كلما أقرأ تلك الجمل تعتري جسمي قشعريرة. يقول: «**قد استطعموكم القتال**» أي إن الجماعة قد تقدموا عليكم، وكالجائع الذي يسهم بالطعام، يريدون قتالكم. «**فأقروا على مذلة وتأخير محلة أو رووا السيوف من الدماء ترووا من الماء**» ليس أمامكم غير طريقين: إما أن تركنوا إلى هذه الذلة والتأخر وتخنعوا لهما، وإما أن تسقوا سيوفكم من دماء هؤلاء لترووا عطشكم بالماء. «**فإن الحياة في موتكم قاهرين، وإن الموت في حياتكم مقهورين**» حياتكم هي أن تموتوا غالبين وقاهرين ومنتصرين، وموتكم هو أن تحيوا مقهورين أذلة مغلوبين على أمركم.

هذه الجمل الأربع أثارت حمية الجند، ولم يمض زمان حتى دُفع أصحاب معاوية عن موارد الماء، واستقر أصحاب علي عليه السلام عليها.

وإني ذاكر لكم شيئاً من خطب الحسين بن علي عليهما السلام كنموذج للخطابة في الإسلام. إننا وإن لم تكن لدينا خطب الجمعة إلاَّ إننا ببركات الحسين عليه السلام نملك مجالس ومنابر. إن الخطابة موجودة في سائر الدول الإسلامية، إلاَّ أن ما لدينا من الخطابة مبني على أساس إحياء ذكرى الحسين بن علي عليهما السلام.

الخطب الحسينية:

كان أبو عبد الله الحسين مثالاً لأبيه العظيم من جميع الوجوه، ومنها الخطابة. إلاَّ أن الفرصة القصيرة التي أُتيحت لأبيه أيام خلافته حيث أقام للبلاغة صرحها ووضع لها نهجها، لم تتح للحسين. الفرصة الوحيدة التي أُتيحت له كانت خلال رحلته القصيرة من مكة إلى كربلاء، وخلال الأيام الثمانية التي مكثها فيها، حيث استبان جوهر الحسين بن علي ومعدنه، كما إن الخطب القليلة التي وصلتنا عنه، كان معظمها قد أُلقيَ خلال هذه الفترة، وهي على غرار خطب أبيه علي عليه السلام تموج فيها الروح والمعاني ذاتها.

كان الإمام علي عليه السلام قد قال: «**وإنا أُمراء الكلام وفينا تنشَّبتْ عروقه وعلينا تَهَدَّلت غصونه**».

إن الخطبة الأولى التي ألقاها الحسين بن علي جاءت في منتهى البلاغة والشجاعة وبعد النظر والإيمان بالغيب، وهي تلك التي ألقاها عند عزمه على الرحيل إلى كربلاء، فأعلن فيها عزمه القاطع على ذلك، وحث الذين يؤيدونه في الفكر والعقيدة والعزم على اللحاق به: «**خطَّ الموتُ على ولد آدم مخط القلادة على جيد الفتاة، وما أَوْلَهَني إلى إسلافي اشتياق يعقوب إلى يوسف...**» إلى أن قال: «**من كان باذلاً فينا مهجته مُوَطّناً على لقاء الله نفسه فليرحل معنا فإني راحل مصبحاً إن شاء الله**».

﴿ٱلرَّحۡمَـٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ ۝٢ خَلَقَ ٱلۡإِنسَـٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلۡبَيَانَ ۝٤﴾:

تحدثت فيما سبق عن ارتباط الخطابة بالإسلام ومناحي التغيير الذي أوجده الإسلام في الخطابة. ثم تحدثت عن الشريعة الإسلامية التي جعلت الخطابة في بعض المواضع جزءاً من الشعائر حيث تطرقت إلى صلاة الجمعة. كل ذلك كان للقول بأنه إذا أردنا الكلام على الخطابة والمنبر، أي واحدة من أعظم آثار فاجعة عاشوراء، وأعظم ظاهرة اجتماعية موجودة تسببت عن تلك الفاجعة، لكان علينا أن نتطرق إلى كل ما تطرقنا إليه، وعلى الأخص موضوع خطبة الجمعة والمراسم

التي ترافقها، وذلك لكي اقترح، ونحن بصدد الكلام عن الخطابة في هذه الليلة أيضاً، أن نقيم تلك المراسم التي ذكرت بخصوص خطبة الجمعة.

ارتباط الخطابة عند الشيعة بفاجعة عاشوراء:

ذكرت من قبل إن الخطابة والمنبر في بلادنا وليدا فاجعة عاشوراء، فكيف؟ لقد ثار الإمام الحسين عليه السلام في زمانه على واقع فاسد كان يلقي بكلكله المقيت على الأمة. واستشهد على الصورة التي عرفناها. وهناك أحاديث تروى بشأن إقامة العزاء للإمام، وهي مما لا يمكن أن ينكرها شيعي المذهب، أي أنها من الأمور المسلَّم بها عند الشيعة. وقد وردت عن الأئمة الأطهار توصيات وتوكيدات على إحياء سنّة عاشوراء، كما طلب من الشعراء على وجه الخصوص أن يقولوا الشعر بهذه المناسبة لكي يحركوا مشاعر الناس وأحاسيسهم، وقد قيل بالتقديس لأولئك الذين يتأثرون بإقامة شعائر عاشوراء ويذرفون الدموع، وهناك أحاديث كثيرة عن ثواب البكاء على سيد الشهداء عليه السلام. إلاّ أنني لا أريد أن أذكر تلك الأحاديث الآن، ولكن الذي أريد قوله هو إن الفرد الشيعي لا يشك أبداً في وجود ذلك في مذهبنا.

هنا موضوعان لا بدَّ من طرحهما، الأول: ما هي فلسفة قيام الحسين عليه السلام؟ لماذا ثار؟ ما هي دوافع ثورته؟ والثاني: ما الفلسفة في حث أئمة الهدى على ضرورة إحياء ذكرى فاجعة ثورة الحسين والإبقاء عليها حية نابضة لا تنسى؟ ما فلسفة سنَّة إبقاء عاشوراء حية في حياتنا وضمائرنا؟.

في عقيدتنا نحن الشيعة لا تشريع بغير حكمة وفلسفة. فينبغي أن يتوضح هذان الأمران، فإذا اتضحا يتضح معهما عظمة هذا الشعار والأمر بإيحائه، ومدى ما ينبغي أن نستفيده من فاجعة عاشوراء وما وردنا بحقها من تعليمات.

أما السؤال عن سبب قيام الحسين، فيمكن القول بأن هناك تفسيرات ثلاثة لذلك:

الأول: هو أن نقول إن نهضته كانت نهضة عادية، وإنها كانت تستهدف منفعة شخصية وهذا تفسير لا يقول به أي مسلم ولا يرتضيه، ويفنده التاريخ بكل حوادثه.

والثاني: هو التفسير الذي يخطر للكثير من العامة، والقائل بأنَّ الحسين قد استشهد لكي تغفر ذنوب الأمة، أي أن شهادته تعتبر كفارة عن ذنوب الأمة. وهذا شبيه بالعقيدة المسيحية الخاصة بالمسيح ﷺ، وهي أن المسيح قد صلب ليفتدي خطايا رعيته. وهذا يعني أن للذنوب والخطايا آثارها وإنها تصيب الإنسان في الآخرة. ولهذا فقد استشهد الحسين ليزيل آثار الذنوب عن الأمة يوم القيامة، وليهب الحرية للناس من هذا الطريق. وإذا جارينا هذا المعتقد نكون كمن يقول إن الحسين ﷺ رأى أن أمثال يزيد وابن زياد والشمر وسنان موجودون، إلاَّ أن عددهم قليل، فأراد أن يفعل شيئاً يزيد من أعدادهم، أراد أن ينشىء مدرسة حتى يكثر أمثال هؤلاء فيما بعد، أي أنه افتتح مدرسة لإنتاج نماذج من أمثال يزيد وابن زياد ـ إن هذا الطراز من التفكير وهذا الضرب من التفسير خطر جداً. فلكي نقضي على أي أثر لثورة الحسين، ولكي نقف في وجه تحقق الهدف الذي توخاه الحسين، ولكي نلغي الأوامر الصادرة بإقامة العزاء للحسين والحكمة في ذلك، لا نجد وسيلة خيراً من هذا الطراز من التفسير والتعليل. ثقوا أن واحدة من العلل (نعم، فهناك علل أخرى لها جانبها القومي والعنصري) التي تجعلنا نحن الإيرانيين على هذا القدر من اللامبالاة في العمل، هي أنهم فسروا لنا فلسفة نهضة الحسين تفسيراً معوجاً. لقد فسروها لنا بحيث أن النتيجة كانت هذا الذي نراه اليوم. لقد قال زيد بن علي بن الحسين ﷺ في المرجئة (وهم طائفة كانت ترى أن الإيمان وحده يكفي وأن العمل لا تأثير له في سعادة الإنسان، فإذا كانت عقيدة الإنسان صحيحة، فإن الله يغفر للإنسان مهما يكن عمله سيئاً: «**هؤلاء أطمعوا الفساق في عفو الله**» أي أنهم عملوا عملاً جعل الفاسق يجرأ على الطمع في مغفرة الله. كانت هذه عقيدة المرجئة يومذاك، وكانت عقيدة الشيعة على الطرف النقيض من ذلك يومذاك أيضاً، ولكنهم اليوم يقولون ما كان المرجئة يقولونه قديماً. لقد كان عقيدة الشيعة تسير على هدى القرآن ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾[(١)] فالإيمان والعمل الصالح كلاهما لا زمان.

---

(١) سورة البقرة، آية: ٢٥.

أما التفسير الثالث: فهو إن الحالة في العالم الإسلامي كانت قد وصلت حداً بحيث إن الحسين عليه السلام وجد أنَّ من واجبه أن يثور، وكان يرى أنَّ الحفاظ على الإسلام يستدعي قيامه. لقد كان قيامه في سبيل الحق والحقيقة. لم يكن خلافه مع حاكم عصره على مقام الخلافة ومن أحق به. بل كان اختلافاً جذرياً وأساسياً، ولو كان شخص آخر في دست الحكم غير يزيد ويقوم بما كان يزيد يقوم به، لما توانى الحسين عن الثورة عليه، سواء أعامل الحسين بالحسنى أم لم يعامله. ولو أنَّ الحسين لم يتعرض ليزيد وأصحابه وأعوانه في أعمالهم وأسبغ عليها المشروعية لأسرع هؤلاء إلى مده بكل عون وإلى إعطائه كل ما يشاء، فحتى لو أراد ملك الحجاز واليمن، أو حكومة العراق، أو خراسان، لما توانوا عن تلبية طلبه، بل لو أراد حكماً مطلقاً لنفسه بأنَّ يرسل لهم من الخراج ما يشاء، وأن يستبقي ما يشاء، دون أن يعترضه أحد منهم، لما تخلفوا كذلك عن القبول. لقد كانت حرب الحسين حرب عقيدة وسلوك. كان الإيمان في خطر، كان صراعاً بين الحق والباطل. لقد وضع الحسين كل ذلك في بضع كلمات في إحدى خطبه التي ألقاها وهو في الطريق إلى كربلاء (والظاهر أنَّ هذه كانت عندما صادفوا الحر وأصحابه في طريقهم، ولذلك فإن الخطاب موجه إلى الجميع): «**ألاَ ترون إلى الحق لا يعمل به والباطل لا يتناهى عنه ليرغب المؤمن في لقاء ربه محقاً**» إن في ظروف كهذه يكون المؤمن محقاً في أن يطلب لقاء الله بالاستشهاد في سبيل إحقاق الحق. إنه لم يقل «**ليرغب الإمام**» ولا «**ليرغب الحسين**» بل قال «**ليرغب المؤمن**» بمعنى إن من واجب كل مؤمن يرى تلك الظروف والأحوال أن يفضل الموت على الحياة. إن كل مسلم، من حيث كونه مسلماً، يجب عليه إذا رأى الحق لا يعمل به والباطل لا يتناهى عنه، أن يثور وأن يستعد للشهادة.

هذه هي التفسيرات الثلاثة، الأول هو الذي يقول به عدد من أعداء الحسين، والآخر ذلك الذي يورده بعض محبيه الجهلاء، وهو أخطر بكثير من تفسير أعدائه وأشد ضلالاً، وأبعد عن روح الحسين بن علي، والثالث هو التفسير الذي قال به الحسين نفسه، وهو أنه قام في سبيل الحق.

أما القسم الثاني عن سبب التوكيد الكثير على الضرورة إقامة مجالس العزاء

الحسينية، فإنه السبب الذي ذكرناه من قبل، وهو أن الحسين لم يتقدم للاستشهاد ولمنفعة شخصية، ولا لافتداء ذنوب الأمة، بل قتل في سبيل الحق، في صراعه مع الباطل، فأراد أئمة الهدى عليهم السلام أن يظل مبدأ الحسين باقياً أبد الدهر، فشهادة الحسين مدرسة ستبقى دائماً تعلّم كيفية صراع الحق مع الباطل، وإلاّ فما نفع بكائنا عليه، ثم يذهب كل منا إلى حال سبيله؟ وما عسى أن تكون فائدة ذلك لنا؟ لقد أراد أئمة الدين أن يظل استشهاد الحسين مذهباً ومشعلاً دائم الاتقاد، ومصباحاً من مصابيح الحق، وحب الحقيقة والبحث عنها، إنه نداء من طلب الحق وأراد الحرية، لقد سعوا أن يبقى هذا المنار، منار الحرية ومنار الكفاح ضد الظلم، شمّاخاً نيراً. إن صدور هذه التعليمات في عهد الأئمة الأطهار أنفسهم كان سبباً في إيجاد حركة حية وفعالة وثورية، فظهر الكميت الأسدي، ودعبل الخزاعي. أتعلمون من هو دعبل الخزاعي؟ ومن هو الكميت الأسدي؟ إنهما اثنان من قرّاء مجالس التعزية الحسينية، ولكن لا كقراءتي أنا. إنهما شاعران راثيان، ولكن لا كمراثي محتشم وغيره. بودي لو أنكم تستطيعون أن تقارنوا بين شعر دعبل الخزاعي والكميت الأسدي، وابن الرومي، وأبي فراس الحمداني مع شعر محتشم، هذا الذي أخذوا يرونه في الأحلام، لتروا أين هذا من أولئك. أولئك يكشفون عن مدرسة الحسين. الكميت بشعره كان أشد على بني أمية من جيش لجب. من كان الكميت؟ كان مجرد قارىء شعر على الحسين. وأي قارىء وأي شعر! لم يكن ممن يرددون بضعة أبيات يتناولون لقاءها أجورهم ويمضون. . كان يقول شعراً يهز المشاعر هزاً ويهز عروش الطغاة هزاً أيضاً.

عبد الله بن الحسن بن علي، المعروف بعبد الله المحض، تأثر بشعر الكميت، فأراد أن يصله على ذلك الشعر النابض، فأتاه بسند ملكية مزرعته، ولكن الكميت رفض ذلك قائلاً: إنه يقول الشعر في رثاء الحسين، وفي سبيل الله، فلا يمكن أن يتقاضى لقاء ذلك أجراً. ولكنه اضطر إلى قبولها بسبب إلحاح عبد الله. وبعد فترة جاء إلى عبد الله بن الحسن بن علي وقال له: لي إليك حاجة أتقضيها لي؟ فقال: قل فهي مقضية، فقال: بل أريد أن تتعهد بقضائها أولاً، فوعده ولعله أقسم، عندئذٍ أخرج الكميت سند المزرعة وأعاده إليه وقال: لن استطيع قبول هذا منك.

وفي مناسبة أخرى جمع له بنو هاشم بعض المال، ولكنهم عجزوا عن حمله على قبوله، وقال: يستحيل علي قبول ذلك.

ولكم عانى هذا الرجل بسبب قوله الشعر في رثاء الحسين، ولكم عُذّب حتى قتل شر قتلة. فقد قبضوا عليه في بيت يوسف بن عمر الثقفي، حاكم الكوفة يومئذٍ، وانهال عليه ثمانية بسيوفهم، وكان آخر ما قال: «**اللهم آل محمد، اللهم آل محمد**».

أما دعبل بن علي الخزاعي، فلعلكم تعرفونه. كان يقول: «**لي ثلاثون سنة احمل خشبتي على كتفي ما أجد من يطلبني عليها**» انظروا إلى قيمة هذين الشاعرين الأدبية في رثائهما، وقد صنعهما أئمة الدين. لم يكونا سوى شاعرين يقرآن المراثي، وينظمان المراثي، ولكن ليس كتلك المراثي التي تقول «**عمة أنا غريب..**» ما أعظم الشعر الذي قالاه في الحماسة، وفي الرثاء. إن قصيدة واحدة كانت تفوق أثراً سلسلة من المقالات يمكن أن يكتبها سياسي ثوري. إنهما استطاعا تحت مظلة رثاء سيد الشهداء أن يوجها ألذع النقد إلى بني أمية وبني العباس، وما أقسى ما أصابهما من جراء ذلك!.

إنكم تسمعون أن المتوكل قد أمر بإغراق قبر الحسين، ومنع الناس من زيارة قبره وأن تقطع يد من يزوره، وأن يفعل كذا وكذا بمن يذكر اسم الحسين على لسانه. ولعلكم تظنون أن المتوكل هذا كان أسير عقدة نفسية، وأنه كان يحمل حقداً وعداءً لا منطقياً للحسين. كلا. لم يكن الأمر كذلك. إنما كان اسم الحسين بن علي يومذاك يقض مضجع المتوكل على أثر توصيات أئمة الدين بإحياء ذكراه ويعقد مجالس العزاء، وعلى أثر ظهور شعراء أمثال الكميت ودعبل، مما كان يحرق آباء المتوكل وأجداده. كان يرى أن كل واحد من هؤلاء يعدل جيشاً يقف ضده. كان يحس أن اسم الحسين ميتاً ليس أقل إزعاجاً له ولأمثاله من الحسين حياً. إن أئمة الدين، بوصاياهم تلك، حالوا دون اندراس اسم الحسين وموته بل أبقوه حياً في الفكرة، والمثال، والعقيدة، والدعوة لمقارعة الظلم. وكان المتوكل قد حسب لكل هذا حسابه، فتعلل بأنَّه قد يستطيع أن يمحو هذا الفكر، وهذا المثال، وهذا الذكر من الوجود. وفيما

عدا ذلك فإنه كان رجلاً عاقلاً، بل ويميل إلى التدين، ولم يكن يحمل عقدة نفسية شخصية نحو الحسين بن علي. ولكنه كان يرى أن الحسين، بهذه المراثي والمجالس قد أصبح مدرسة قائمة بذاتها بحيث أن المتوكل لا يستطيع أن يكون المتوكل.

وهنالك قصص أخرى. ولو تصدى أحد لجمع المراثي لرأى أنها ما بقيت تحت توجيه الأئمة، قد لعبت دوراً كبيراً في المجتمع يدعو إلى الإعجاب. فلو أدركنا هذين الأمرين ـ ويجب أن ندركهما ـ لأمكن الاستفادة من مجالس العزاء هذه على أفضل وجه.

لا بدَّ لي هنا أن أقول إنه على الرغم من وجود بعض النواقص في هذه المجالس، فإن من حسن الحظ أن الناس ما زالوا يحملون مشاعر وإحساسات طاهرة حقيقية نحو سيد الشهداء عليه السلام. هنالك أشخاص لا شك في حسن نيتهم، ولكنهم عندما يرون أن هناك أفراداً يسيئون استغلال الوضع، يطالبون بإلغاء هذه الشعائر إلغاءً كلياً. يقولون: إن الناس يبكون لأنهم قد سمعوا أن ذنوبهم تمحى بتلك الدموع، وإلاّ لما بكون. كلا، أيها الأخ، هذا خطأ، والحقيقة ليست هكذا. كيف يمكن إبكاء الناس بالطمع؟ البكاء انفعال، ولا يبكي الإنسان ما لم يتأثر، فإما أن يكون شديد الحزن، أو شديد الفرح. إن في شعبنا، في الحقيقة، مشاعر صادقة نحو سيد الشهداء. إنهم يحبونه ويعشقونه، ويبكون عليه بحرقة وألم. إن أطناناً من الدموع تسكب عليه في شهري محرم وصفر، وكذلك في غير محرم وصفر. فلولا الحزن، ولولا الأسى، ولولا العشق، ولولا التأثر، لما كان بكاء. إن لهذه المشاعر ثمناً وثمناً كبيراً. أما كوننا لم نستفد من ذلك كما ينبغي فأمر آخر.

إن لدينا أشياء كثيرة لم نستفد منها كما ينبغي. لدينا نهر الكارون الذي لم نستفد منه. فهل نقول: إن هذا النهر لا فائدة منه؟ كان نفطنا تحت الأرض قروناً عديدة دون أن نستفيد منه، أفنقول إنه لا شيء؟ هناك آلاف أخرى من أنواع المعادن مدفونة في هذا البلد لم نستفد منها بعد.

وهذه تشريعات ديننا، لماذا لا نتبعها؟ وإنها لتشريعات صالحة يجب أن نستفيد منها.

على كل حال، إنَّ هذه الخطابة والمنبر الشائعين عندنا، وليدا فاجعة كربلاء التي أوصى الأئمة والعلماء بإحيائها من خلال إقامة مجالس العزاء لسيد الشهداء الحسين عليه السلام وهي باقية ببركة سيد الشهداء. قال العقلاء المدركون والمتدينون: إنه ما دامت هناك مجالس تعقد باسم سيد الشهداء عليه السلام، وما دام الناس يجتمعون باسم الحسين، فلماذا لا نستغل هذه الحالة لإحياء مبدأ آخر؟ لماذا لا نحقق هذا المبدأ الآخر من خلال ذلك؟ وهذا المبدأ، هذه الفريضة، هي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولهذا أصبح للحسين كرسيان: كرسي للرثاء والتعزية، كرسي إبراز المشاعر نحو المظلوم وضد الظالم، والذي لو أجرى على وجهه الصحيح لكان ذا أثر عظيم، والكرسي الآخر كرسي النهي عن المنكر والأمر بالمعروف. إننا في هذا البلد نعرض كل أمر بمعروف ونهي عن منكر مقروناً باسم الحسين المقدس. وإنها لسنّة حسنة هذه التي استنوها عندما جعلوا كرسي الحسين بن علي هو كرسي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتعليم أصول الدين وفروعه. لقد استفادوا من المشاعر الصادقة التي يحملها الناس تجاه الحسين بن علي عليه السلام.

إن الناس يتجمعون باسم الحسين أكثر من تجمعهم بأي اسم آخر، وإنها لسنة حسنة هذه التي استنوها. أما نوع العمل الذي يمكن تحقيقه بهذه الوسيلة فأمره يعود إلى ما للخطيب من مكانة وكفاءة. إن له أن يشرح أصول العقائد، أو أن يفسر معالم الدين، أو أن يعظ فيعرف الناس بالحلال والحرام، يوضح المصالح الدينية والدنيوية. إن الناس مستعدون لسماع ذلك ببركة الحسين بن علي، إنما القضية تقع على عاتق الخطيب ولياقته في تبيان هذه الحقائق.

فما دام الأمر كذلك، فلا بد أن نقلِّب وجوه الرأي في هذه القضية لإصلاح نواقصها، سواء من حيث قراءة المراثي أو من حيث إرشاد الناس وهدايتهم.

ضرورة إصلاح قراءة المراثي:

من الأمور الأساسية التي يجب أن ينتبه لها قراء المراثي هو فلسفة نهضة الحسين وفلسفة تعاليم الأئمة الأطهار بخصوص إقامة مجالس العزاء، فإنهم لا يقولوا شيئاً عن هوى. عليهم أن يشرحوا للناس فلسفة النهضة الحسينية وكذلك فلسفة إقامة هذه المجالس. عليهم أن يكرروا ذلك، لا مرة أو مرتين، بل مراراً ومراراً، فإن ذلك يجب أن لا ينقطع عن آذان الناس. ولا بدَّ أن يكون الخطباء من التبصر بحيث يستطيعون أن يذكروا حقائق النهضة الحسينية، لا أن يقصروا معلوماتهم على فصول معركة كربلاء من ناحية حربية، أما أن يقتصروا في تلك المعلومات على «**لسان الذاكرين**» أو «**صدر الواعظين**» يقصدون إنهم يتلقفونها بعض من أفواه بعض، فإذا سئلوا: ما مصدر ما كان يقوله فلان؟ فيكون الجواب: مصدره لسان الذاكرين، أو صدر الواعظين، أي من الأفواه، لا من الكتب. وهناك كثير من القصص بهذا الشأن، ولولا خوفي من الإطالة لذكرت بعضها لأبين لكم كيف أن كذبة يضعها أحدهم تنتشر وتروج وتنتقل من هذا إلى ذاك، ومن مدينة إلى ثانية ومن منطقة إلى أخرى. إن القضايا التاريخية ينبغي أن تؤخذ من الكتب المعتبرة لمؤرخين موثوق بهم.

هذا (آيتي)، مؤرخ من مؤرخي صدر الإسلام. وإني استطيع بكل جرأة أن أقول: إننا لا نملك في طهران، بل وفي كل البلاد، من هو أكثر تضلعاً وإحاطة بتاريخ القرن الأول للإسلام من (آيتي). ما من أحد غيره له إحاطة تامة بدقائق هذه الحقبة من التاريخ. إنه واسع التمكن من جميع النصوص التاريخية المتعلقة بهذه الفترة بتفاصيلها ودقائقها، فلو سألته عن معركة بدر مثلاً لذكر لك أسماء كل فرد اشترك فيها، بل قد يذكر لك أحياناً اسم أبيه وأمه وأسلافه أيضاً. إن ما يقوله هذا الإنسان سند وحجة. أنتم أبناء طهران لم تتعوّدوا على سماع كلام مسنود معنعن، فما العمل؟ إن آخر كتاب ألفه آيتي وطبع في مطبعة جامعة طهران كتاب في تاريخ الأندلس وبالعنوان نفسه، وهو كتاب جيد جداً، يدور حول حدث إسلامي كبير نشعر أننا نحن المسلمون، وعلى الأخص الإيرانيون، مقصّرون بإزاء هذا الموضوع. خذوا هذا الكتاب واقرأوه.

وعليه، يجب ذكر فلسفة النهضة الحسينية ذكراً متكرراً على المنابر، وكذلك فلسفة المنابر الحسينية، لكي يتحقق ما أوصى به الإمام زين العابدين والإمام الباقر والإمام الصادق عليهم السلام، ولكي يكون هناك أمثال الكميت ودعبل الخزاعي فينشدون المراثي والتعازي. ينبغي ألاَّ يحدث ما يطفىء أوار مشاعر الناس بهذا الخصوص، بل يجب تأجيج هذه الأوار. يجب القيام بما يزيد من رغبة الناس وتعلقهم بالحق، ومن كرههم للباطل ونفورهم منه. إن الصراع بين الحق والباطل دائم في الدنيا، ولا يعني هذا إنه يجب أن يكون هناك دائماً أناس مثل إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد وعلي والحسين. أقصد إن الحق كان دائماً يقف في وجه الباطل، وأن المجتمع على مفترق الطرق بين الحق والباطل، هذا هو القسم الأول، أي مجالس الرثاء.

ضرورة إصلاح طريقة الأمر بالمعروف:

أما القسم الثاني، أعني الإرشاد والهداية والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فما الذي يجب عمله؟.

في نظري يجب تطبيق تلك التعليمات الواردة بخصوص خطبة الجمعة، والتي سبق أن ذكرت بشأنها الحديث الوارد عن الإمام الرضا عليه السلام لأنها تعليمات شاملة، فما دمنا لا نقيم صلاة الجمعة، فلا يمكن أن نستفيد من تلك التعليمات في خطبة الجمعة، ولكننا على الأقل نستطيع أن نطبق تلك التعليمات على المنابر الحسينية المباركة القائمة.

وظائف الخطيب الواعظ:

إن الرواية التي سبق ذكرها عن الإمام الرضا عليه السلام تقسم وظيفة الخطيب إلى ثلاثة أقسام، وقد جاء في القسم الأول: «**إنما جعلت الخطبة يوم الجمعة لأن الجمعة مشهد عام فأراد أن يكون للأمير سبب إلى موعظتهم وترغيبهم في الطاعة وترهيبهم من المعصية**».

الموعظة:

إن واحدة من وظائف الخطابة والمنبر هي الموعظة، والموعظة كما سبق أن قلت، كلام يهب القلوب اللين والرقة، ويزيل القسوة منها، ويخفض حدة الغضب والشهوة، ويسكِّن أهواء النفس، ويصقل القلب ويمنحه الشفافية والصفاء. فما من أحد ليست به حاجة إلى الوعظ، وما من مجتمع غني عن الموعظة، ولا تؤثر الموعظة الحقة الصادقة في القلب إلاَّ عن طريق الدين. إنها مواعظ الدين التي تسم القلوب بآثارها فتخشع وتخضع. وبديهي أنه إذا كان الوعظ يجري على لسان الدين، فإن الوعظ نفسه يجب أن يكون متأثراً بما يقول، فيعظ من أعماق قلبه.

ما من شخص غني عن الموعظة. قد يكون شخص في غنى عن علم شخص آخر، ولكنه لا يكون في غنى عن موعظته، وذلك لأن المعرفة شيء، والتذكر والوقوع تحت تأثير أقوال واعظ مؤمن شيء آخر. يقال: إن علياً عليه السلام كان يطلب من أحد أصحابه قائلاً: «**عظني**»، وكان يقول: إن في السماع أثراً لا يوجد في المعرفة.

ينبغي أن تقوم مجموعة من الناس لائقة ومؤهلة بوعظ الناس، وتذكيرهم بالله، وإخراجهم من غفلتهم عن الموت، وإطلاعهم على نتائج آثامهم وذنوبهم، فيحدثونهم عن القبر وعذابه، ويوم القيامة وأهواله، ويوجهونهم نحو العدل الإلهي والعمل الصالح، هذا أمر لازم وضروري، والمجتمع دائم الحاجة إلى ذلك، كان عندنا في الماضي وعّاظ جيدون، وكذلك عندنا في الحاضر، وكلما ازداد عدد الوعاظ المجيدين الجامعين للشروط كان ذلك أفضل. وهذا ما يجب تحقيقه في الخطابة والمنابر.

عرض المصالح:

والقسم الثاني جاء في قوله: «**وتوقيفهم على ما أراد من مصلحة دينهم ودنياهم**». أي إن الخطيب يقوم بإفهام الناس ما يصلح لهم في دينهم ودنياهم. وما الذي يجب أن يقوموا به ليكون خيراً لهم في الدنيا والآخرة.

هذا عمل كبير، وهو أصعب من الوعظ بكثير. إنَّ من كان على شيء من صفاء الضمير والإيمان وعلى معرفة بعدد من المواعظ يستطيع أن يعظ وأن يكون مفيداً في وعظه. وإذا كان الواعظ نفسه مخلصاً ملتزماً بمضمون عظته فإن مجرد تكرار أقوال عظمائنا يكفي. ولكن إذا أراد الشخص أن يخوض في مصالح الناس الدنيوية والآخروية العليا، فيعرفهم بمصالحهم تلك، فالأمر ليس بتلك السهولة.

هنالك مشكلان في هذا الموضوع. **الأول**: هو أنه يحتاج إلى علم وسعة اطلاع كبيرين. **والثاني**: هو أنه يحتاج إلى إخلاص شديد بحيث إنه يطلع الناس على ما يراه حقاً من مصالح دنياهم وآخرتهم. ويكون هو نفسه مؤتمراً بما يأمرهم به، منتهياً عما ينهاهم عنه، فإن من نصب نفسه للناس إماماً ينبغي أن يبدأ بتعليم نفسه قبل تعليم غيره.

المعرفة الدينية والمعرفة الاجتماعية:

فمن حيث العلم والمعرفة: لا بدَّ أن يكون علمه بالمباني الدينية كافياً، ولا بدَّ أن تكون معرفته بالإسلام كاملة، مطلعاً على روح التعاليم الإسلامية. عليه أن يعرف ظاهر الإسلام، وباطن الإسلام، وقشور الإسلام، ولباب الإسلام، كلاً في مكانه وموضعه، لكي يعرف ما معنى المصلحة الدينية. ثم إن مجرد معرفة الدين لا تكفي لتبيان المصالح، بل عليه أن يعرف المجتمع، وأن يطلع على أوضاع الدنيا، وعلى ما يجري فيها، ليدرك أين مصلحة المجتمع الإسلامي اليوم، في قبال ما يجري حواليه في المجتمعات الأخرى، فيضع الناس أمام مجريات الأمور وما تقتضيه المصلحة.

يؤسفني أن أقول: إننا ضعفاء في هذه الناحية، وما كنا كذلك من حيث الوعظ، أو إننا لم نكن ضعفاء كثيراً في الوعظ. ولكننا في هذه الناحية ضعفاء جداً. إن اطلاعنا على ما ينبغي قليل. ولهذا فإن لكلام الإمام الرضا عليه السلام أهمية كبيرة، حيث قال: «**وتوقيفهم على ما أراد من مصلحة دينهم ودنياهم**». إن من يقصر مطالعاته على بضعة كتب معينة، كالفقه مثلاً، أو الآداب أو

الفلسفة أو غيرها، ويعيش منزوياً في إحدى المدارس، لا يستطيع أن يفهم ما يجري في المجتمع وما يجب عمله. إن القابع في زاوية مدرسته لا يستطيع أن يشخص مصالح المجتمع، إذ يلزمه الاطلاع على الأوضاع الجارية والمتغيرة في العالم، ويحتاج إلى حس نافذ ينذره بما ينتظر حدوثه في المستقبل فيتهيأ له حتى يقود المجتمع عبره بأمان، فالهداية بغير القدرة على التنبؤ مستحيلة.

ما الهداية:

ما المقصود بالهداية؟ الهداية تعني الإرشاد إلى الطريق القويم. فهذه قافلة تسير نحو مقصد لها، فتسأل شخصاً عن الطريق إلى المكان المقصود، فيدلها هذا عليه، قائلاً: اذهبوا من هنا، أو من هناك. هذه هي الهداية إلى الطريق. فمن القادر على أن يهدي تلك القافلة؟ طبعاً ذاك الذي يعرف وجهة القافلة ومسيرها مع جغرافية المكان المقصود وجغرافية المكان الذي هم فيه أيضاً. والمجتمع كالقافلة الدائمة الحركة، فلا بدَّ من معرفة كيفية قيادتها، فالسائق الذي يجلس خلف مقود السيارة ليقودها، لا بدَّ أن يمسك مقود السيارة بيديه، وأن يكون المحرك تحت إمرته، يوقفه حيث يقتضي، أو يزيد من سرعته حيث ينبغي، ويدير المقود هنا، ويبدل عجلة السرعة هناك يضغط الكابح مرة، فهذه كلها لازمة في قيادة السيارة وهدايتها. وأمثال هذه أيضاً لازمة في هداية المجتمع، كل منها في وقته المعين. وهذا هو معرفة مصلحة المجتمع، وبغير هذا لا يكون أحد قادراً حقاً على هداية المجتمع وإصلاحه.

متى يمكننا أن نكون هداة للمجتمع؟ عندما نكون قد عرفنا كل ذلك، وأدركنا موقع كل منها، متى يكبح جماح المجتمع، ومتى ندير مقوده. إن المجتمع يتحرك، وتجري فيه تحولات، قد يكون بعضها تحولاً كبيراً في المجتمع، وقد يصل المجتمع إلى منعطف فتجب هدايته في اجتيازه. إن ما طرأ من جديد، من مدينة جديدة، ومن مسالك مختلفة متفاوتة، ومن ضروب الأفكار، قد وضع المجتمع على منعطف وعلى شفا جرف لا بدَّ من اجتيازه بأمان، لا بدَّ من إدارة المقود قليلاً لتفادي الخطر. إن أمامنا جداراً وعلينا أن نستدير حوله لنستأنف مسيرتنا. ينبغي ألاَّ نسير مغمضي العيون على خط واحد.

في الماضي لم يكن هناك جدار، أما الآن فهناك جدار، لم تكن هناك هوة، ولكنها الآن موجودة. لقد وصلنا اليوم إلى عائق مائي، إلى مضيق جبلي. على كل حال، على هادي المجتمع أن يعرف متى يستدير بالمجتمع ليضعه في مسار جديد، ويحركه نحو هدفه الأصيل، ومتى يجب أن تزيد الوقود لتزيد السرعة. فحيثما يكون الميدان ميدان سباق ويسعى الجميع للفوز والتقدم، ينبغي زيادة السرعة. والعالم اليوم ميدان سباق في العلم والصناعة، وما دام الأمر كذلك فلا بدَّ من بذل الجهد وتحريك المجتمع لئلاً يتخلف عن هذا السباق. ولذلك فإن القعود والاكتفاء بالانتقاد وتصيد الأخطاء وأصدار الأوامر: افعل هذا، واترك ذاك، لا يمكن أن يسمى هداية.

جرى الحديث في يوم من الأيام حول هذا الموضوع مع بعض طلاب مدرسة مروي، فقلت لهم: إن هداية قوم ما لا تعني أن نلتزم جانب الإنزواء وتجنب المواجهة، بحيث إذا جابهنا بعض الأعمال قلنا: لا تفعل هذا، لا تفعل ذاك، فننزل بالناس العناء. هناك أوقات يجب فيها تحريك الناس وحثهم، وضربت لهم هذا المثل نفسه عن السيارة، وقلت: إننا يجب أن نكون مثل سائق السيارة، نزيد الوقود مرة، أو نستدير بالسيارة تارة، ونكبحها أخرى، أو نشعل المصابيح، بحسب مقتضى الظروف، ثم مازحتهم بقولي: يجب علينا ألاَّ نكون «**شيخ كابح**» دائماً، بل علينا أن نكون «**شيخ محرك**» أيضاً. فقال أحد الطلاب: إننا لسنا هذا ولا ذاك، وإنما نحن «**شيخ بك**».

على كل حال، يلزم الكثير من العلم والاطلاع لمعرفة مختلف الظروف والحالات. لا بدَّ من معرفة المواقع الحصينة للاستيلاء عليها، ولا بدَّ من استغلال الفرص للاستفادة منها.

قال رسول الله ﷺ: «**إن لربكم في أيام دهركم نفحات، ألا فتعرضوا لها**». أي إن رحمة الله كالأنسام تهب بعض الأحايين، دون سابق إنذار، فكونوا متأهبين لاستقبالها، والفرص كالأنسام سريعة المرور، إذا ذهبت فقد لا تعود، إننا، مع الأسف في حالة تضيع منا الفرص يوماً بعد يوم.

إن اتباع الاتجاه المادي في بلادنا، أولئك الجماعة الضالة التي تطلق صفة المذهب على سلوكها، ما أشد ذكاءهم إذ هم ينتزعون منا المراكز والمواقع الاجتماعية، ولا يفتأون يأخذون منا هذا المكان وذاك، ويستولون على المراكز الحساسة، ويصلون إلى أهدافهم، ونحن نجلس قانعين بقولنا: لا تفعل هذا، لا تفعل ذاك. دائماً كبح وكبح وكبح.

إن عبارة: «**توقيفهم على ما أراد من مصلحة دينهم ودنياهم**» لها، كما قلت، شرطان: العلم والإخلاص. والعلم أيضاً قسمان: العلم بالدين، أي أن يكون عارفاً بالإسلام حقاً، وعارفاً أيضاً بأوضاع الدنيا والحوادث الاجتماعية وما في العالم من تقدم وتغيير.

الإخلاص:

ألَّف الحاج النوري عليه الرحمة كتاباً بعنوان «**اللؤلؤ والمرجان**» وكنت قد سمعت باسمه ولكني لم أكن قد قرأته من قبل. إنه كتاب حول المراثي والمجالس الحسينية، ولا علاقة له بالخطابة والخطيب. ولكن المؤلف يضع شرطين لمن يريد أن يصعد المنابر الحسينية: الأول الإخلاص في النية، والثاني الصدق. وله حلو هذين الموضوعين بحث رائع في الكتاب، والحقيقة إني أعجبت كثيراً بالكتاب بعد أن قرأته. وزاد تقديري لهذا الرجل الذي كان محدثاً متتبعاً تقياً، وقد تتلمذ على يديه المرحوم الحاج الشيخ عباس القمي أعلى الله مقامهما. كان الحاج النوري رجلاً متتبعاً، حتى أن المرحوم الحاج الشيخ عباس نفسه وآخرين يعترفون بأنهم لم يبلغوا شأوه في التتبع. لقد سبق لي أن قرأت كتب هذا الرجل الأخرى، وكنت أحمل له في نفسي كل تقدير وإجلال، إلاَّ أن قراءتي لكتابه الصغير هذا زاد في إجلالي له.

ورد في مقدمة هذا الكتاب اسم أحد علماء الهند بإجلال، ويقول المؤلف: إن هذا العالم قد أرسل إليّ رسالة يشكو فيها من حالة مجالس العزاء الحسينية في الهند، وإن الذين يصعدون منابرها يقرأون الكثير من الأكاذيب، ويطلب مني فيها أن أضع كتاباً بهذا الشأن يحول دون استمرارهم في الكذب،

ثم يقول المؤلف: يظن هذا العالم الهندي إن تلك الحالة منحصرة بالهند، وأن ليس هناك أثر للأخبار الكاذبة في العراق وفي إيران، وأن القراء هنا لا يقرأون غير الصحيح المعتبر. إنه لا يعلم أن مركز نشر هذه الأكاذيب هو هنا، ومن هنا وصل إلى الهند. هذا ما يقول المؤلف الحاج النوري، ويضيف: وهذا بسبب تقصير العلماء الذين لا ينتقدون ولا يعترضون، و«**لو أن أهل العلم لم يتسامحوا في ذلك، ولو أنهم جعلوا من أنفسهم رقباء على التمييز بين الصحيح والسقيم، والصدق والكذب في أقوال هذه الطائفة، ونهوهم عن ترديد الأكاذيب، لما بلغ الخراب هذه الحالة، ولما بلغت بهم الجرأة والجسارة هذا الحد، ولما نشروا تلك الأكاذيب الواضحة المعلومة، ولما وضعوا مذهب الإمامية الحق وأهله موضع السخرية والاستهزاء، ولما تردت هذه المجالس الشريفة إلى هذا الحد من فقدان الهيبة والبركة**».

إنه، على كل، كتاب ثمين في موضوعه، وإني لأعجب كيف أن كتاباً هذا شأنه ليس شائعاً كما ينبغي. قلت: إن هذا الكتاب يشترط شرطين، الإخلاص والصدق، ويبحث كليهما بحثاً مستفيضاً، على الخصوص فيما يتعلق بالصدق، فيتكلم في أنواع الكذب وأقسامه كلاماً مسهباً، مما يدل على سعة اطلاع هذا الرجل ومدى إحاطته، إذ لم يسبق أن رأيت أحداً غيره يتكلم في هذا الموضوع بهذا الإسهاب.

في موضوع الإخلاص يتطرق المؤلف إلى قضية الأجرة التي يتقاضاها القارىء. الإخلاص يعني إن العمل ينبغي أن يكون خالصاً لوجه الله ولا تشوبه أغراض أخرى. أما إذا كان لغير وجهه، فإنه يكون على أقسام، ومن تلك الأقسام أن يكون في سبيل المال. وهناك أقسام أخرى مما سأتطرق إلى ذكرها، إذ إنني أرى أن أهمية تلك الأقسام تفوق قضية القراءة في سبيل المال وأخطر بكثير.

الدعاية للأشخاص:

من تلك الأقسام أن يكون الذي يجلس على منبر الحسين بن علي

للخطابة، دلالاً يدعو للأشخاص. بدلاً من أن يكون هادياً إلى الدين ومبلغاً تعاليمه. إنه يتخذ من المنبر وسيلة للدعوة لبعض الأشخاص. وهذا موجود في مجتمعنا، بكل أسف، وأن المنابر تستغل لهذا الغرض، ولا يختلف الأمر إن كان الدلال صاحب المجلس نفسه، أو دلالاً لإمام جماعة، أو لأكبر من إمام جماعة. الذين يقومون بذلك يستطيعون توجيه ذلك وتبريره، ولكن عليكم أن تعرفوا إن ما يحط من قدر منبر الخطابة ويضعفه ويهدمه هو هذه الدلالة. وهكذا أصبح المنبر كرسياً للدعوة للأشخاص. إن المنبر الحسيني يجب أن يتطهر من هذا التلوث.

التملّق:

من الأقسام الأخرى هو أنه إذا كنا نقصد من «**وتوقيفهم على ما أراد من مصلحة دينهم ودنياهم**» ذكر المصالح، فيجب أن نعلم أن ذكر المصالح هو غير ذكر ما يستهوي الآخرين، إنه لا يعني أن نقول ما يرضي الناس فيصفقوا لنا استحساناً.

هل تعلمون لماذا كان الناس يختلفون مع أنبياء زمانهم؟ لماذا كلما ظهر نبي كثر مناوئوه؟ لماذا لم يكن للأنبياء من التابعين في زمانهم بقدر مالنا الآن؟ إن لهذا دلالته، ودلالته هي أنهم كانوا يكافحون نقاط الضعف في الناس، ونحن نستغل نقاط ضعفهم هذه ونستفيد منها. كانوا يريدون أن يزلوا تلك المعايب ونقاط الضعف فيهم ويصلحوها، ونريد نحن أن ننتفع بتلك المعايب ونقاط الضعف نفسها. فلكي نرضي صاحب المجلس، والحاضرين في المجلس، نتكلم على وفق أهوائهم ورغباتهم وبما ينسجم ومصالحهم. إننا نعلم أن الحكاية الفلانية كذب، وإنها تكون سبباً في ضلال عدد من الناس وغرورهم، ولكننا نذكرها إذا اعتقدنا أنها ستجلب لنا اهتمام الناس.

فمثلاً: على الرغم من معرفتنا إن هذه القصة لا تعدو أن تكون خرافية موضوعة، فإننا: نتورع عن أن نقول: إن فلاناً النصراني كان آثماً، فعل كذا وكذا، واتفق على أثر حادث أن سار مع زوار كربلاء وعند بلوغ باب المدينة

ترجل الزوار ودخلوا لأداء الزيارة، ولكن النصراني لم يدخل معهم لأنه لم يكن مسلماً وبقي خارج المدينة ونام فوق الأحمال. وكانت قوافل الزوار تترى، فيرتفع الغبار في الجو في قدومهم ورواحهم، ويغطي جسم هذا النصراني، ثم يرى النصراني في المنام أن القيامة قد قامت وأن الناس يردون على سيد الشهداء يتسلمون منه صكوك البراءة والحرية ويقوم الملائكة بتعريف المجاميع الواردة، فهؤلاء هم اللطامون، وهؤلاء هم الضاربون بالسلاسل، وهؤلاء هم الذين يدورون بالقهوة أو الشاي في مجالس عزاء الحسين، وهؤلاء كذا، وهؤلاء كذا، وسيد الشهداء يوزع عليهم صكوك الغفران، إلى أن تنتهي الجموع ولا تبقى عند الملائكة أسماء أخرى، فيقول الإمام: إن هناك فرداً قدْسها عنه القلم، وإنكم لم تقدموه، فتقول الملائكة: كلا، لم يبق أحد، إننا من الملائكة ولا نخطيء، وإن دفاترنا مضبوطة، فيقول: كلا، إنكم، مخطئون. إن هناك نصرانياً نائماً خلف باب المدينة، وأثناء نومه مرت به قوافل الزوار، فحط غبارهم على ملابسه وجسمه، وإن من يحط عليه غبار زواري لا يدخل النار، فيعطي النصراني صكاً بالبراءة. وقصص من هذا القبيل.

إن هذا، كما قلت استغلال نقاط ضعف الناس وجهلهم العام، وهو إمعان في تضليل الناس وإغرائهم بالاغترار الباطل. إن الأنبياء لم يكونوا يفعلون ذلك. بل كانوا يحاربون نقاط ضعف الناس حرباً لا هوادة فيها، ويراعون مصالح الناس لا أهواءهم وما يرضيهم، وكان هذا هو سبب قلة اتباعهم في أيامهم.

الخلاصة هي أن ذكر مصالح الناس على حسب «**توقيفهم على ما أراد من مصلحة دينهم ودنياهم**» يتطلب أمرين: العلم والإخلاص. والعلم نوعان، **الأول**: هو الاطلاع على أمور الدين نفسه، **والآخر**: هو الاطلاع على أمور العالم والتطورات الاجتماعية. وبخصوص الإخلاص ذكرت أمرين أيضاً تستلزمهما الحاجة اليومية، **الأول**: ألاَّ يصبح المنبر كرسياً للدعوة للأشخاص، **والثاني**: أن يكون وسيلة لمحاربة نقاط ضعف المجتمع، لا أن يكون وسيلة لاستغلالها والاستفادة منها.

الخطيب ومجرى الوقائع:

كان القسم الثالث من تعليمات الإمام الرضا عليه السلام هو: «**ويخبرهم بما ورد عليهم من الآفاق من الأحوال التي فيها المضرة والمنفعة**». آفاق جمع أفق، والمقصود منها المناطق البعيدة. فهناك حوادث تجري في نقاط بعيدة من المجتمع الإسلامي لا يعرف المسلمون عنها شيئاً، فعلى الخطيب أن يذكرها للناس. باختصار، على الخطيب أن يعرّف الناس على الأوضاع الخارجية والداخلية لتلك البلاد النائية. فهل تعرفون أنتم ما ينزل بالمسلمين في العالم؟ هل تعرفون شيئاً عن السياسة الخارجية للعالم الإسلامي؟ كلا، على الخطيب أن يشرح هذا وأمثاله للناس.

مثلاً، قضية الجزائر. كان على الخطباء أن يكونوا هم أول من يطلع الناس على إخبارها، لا أن يلزموا جانب الصمت، أو إذا قالوا شيئاً يكون ذلك بعد أن تعرف الدنيا كلها بأخبار الجزائر من الصحف اليومية. كان عليهم أن يرسلوا المندوبين إلى الجزائر للحصول على الأخبار الدقيقة، أو على الأقل يستقون الأخبار من وكالات الأنباء، ويذيعون جرائم الجيش الفرنسي السري. إن هذا الجيش السري مثل عسكر يزيد، لا فرق، فهم ما داموا يذكرون جرائم عسكر يزيد، عليهم أن يذكروا جرائم هؤلاء أيضاً، لأنهم ليسوا أقل من أولئك إجراماً، فهم قد أهلكوا الحرث والنسل، ولم يبقوا على امرأة أو طفل، وأحرقوا الكتب والمكتبات، وخربوا العمران، كما ورد في القرآن عن بعضهم: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ﴾[1].

إن قصة الحسين التي يجب أن نبقيها حية هي في الحقيقة تذكير لنا، يقول: آه، أرأيت ما حلَّ بالإسلام؟ فعلينا عند تجديد هذه الذكرى أن نكون على أشد الحذر لئلاَّ يحل بالإسلام مثل تلك المصيبة. ولكننا على العكس من ذلك لم نتعظ، بل حاقت بالإسلام مصائب أفدح من مصيبة الجزائر دون أن يتأوه أحد.

(١) سورة البقرة، آية: ٢٠٥.

فاجعة الأندلس:

كنت قبل فترة أتحدث مع أحد العلماء الكبار ومراجع التقليد حول فاجعة الأندلس. قلت: إن فاجعة كبيرة قد أصابت الإسلام والمسلمين قبل خمسمائة سنة (في حدود سنة تسعمائة، فقد انتهت في سنة ثمانمائة وتسعة وثمانين) حيث انتزع منهم واحد من مراكز التمدن الإسلامي، وقتل الآلاف، وأحرق الكثير. لقد أحرق المسيحيون في مكان واحد ثلاثة آلاف مسلم. ومن مجموع المائتي ألف مسلم الذين سمحوا لهم بالهجرة قتلوا مئة ألف في الطريق. يقول (غوستاف لوبون) المسيحي: إن الجرائم التي ارتكبها المسيحيون في اسبانيا بحق المسلمين لم يسبق لها نظير في التاريخ. وعلى الرغم من عظم هذه الجريمة، فإنكم إذا قرأتم الكتب التي كتبها المؤرخون والكتّاب الإيرانيون بعد ذلك، سواء بالفارسية أو العربية، فلن تعثروا على أي فرد منهم يشير إلى أن تلك الحادثة قد حلت بالمسلمين، بل إظهار التألم والأسف. لم يظهر أحد يخبر الناس بما جرى هناك. والظاهر إن أول كتاب ألف في تاريخ الأندلس في إيران هو كتاب (تاريخ الأندلس) الذي ألفه أخيراً السيد آيتي وطبعه.

الأخوة المسلمون في أنحاء العالم:

يجب اطلاع الناس على أمثال هذه القضايا من على المنابر، هل أنتم تعرفون الآن ما يجري على الأخوة المسلمين الذين كانوا في المدن التي كانت في السابق جزء من إيران، واليوم هي جزءاً من البلدان الشيوعية؟ أتعلمون ما يجري على المسلمين في تركستان الشرقية؟ أتعرفون كيف حال المسلمين في كشمير؟ ألكم اطلاع بأحوال اللاجئين الفلسطينيين؟ أتعلمون مدى عظم الخطر الذي تمثله إسرائيل للعالم الإسلامي؟.

إننا اليوم أمام خطران كبيران يتهددان عالم الإسلام. إنهما خطران عامان، ولهما أهمية كبيرة بالنسبة للسياسة الخارجية للعالم الإسلامي. الخطر الأول هو الشيوعية، والخطر الثاني هو الصهيونية، أي خطر اليهود. الأول كفر صريح، والآخر نفاق، وكلاهما قد بثّا في البلدان الإسلامية شبكاتهما

التجسسية. الله أعلم كم من ملايين الدولارات يصرفونها لهذا الغرض. إنهما خطران يهددان بيضة الإسلام، وكحدي المقص يعملان في قص جذور الإسلام. على المسلمين أن يكونوا على حذر شديد إزاء هذين الخطرين. أنتم تسمعون في البلدان العربية عن تدهور العلاقات بين هذه الدولة وتلك، سوريا مع مصر، والأردن مع سوريا، والعربية السعودية. اعلموا أن لإسرائيل إصبعاً في ذلك.

هذه الأخطار يجب أن يعرفها الناس، يجب تحذيرهم وإعلامهم. من الذي يفعل ذلك؟ أولئك الذين ليس في مراميهم ومبادئهم شيء من ذلك. الخطباء هم الذين عليهم أن يفعلوا ذلك، أولئك الذين ينطقون باسم الإسلام.

الخطيب الناطق باسم الإسلام:

لكل دولة أو جهة ناطق ينطق باسمها، فيقولون مثلاً: إن الناطق الرسمي للدولة قال كذا وكذا، أو إن المتحدث باسم البيت الأبيض صرّح بكذا. إذاً لا بدَّ للإسلام أن يكون له ناطقاً أيضاً، والناطقون باسم الاسلام هم الخطباء ورجال المنبر. قال الإمام الرضا عليه السلام: «**ويخبرهم بما ورد عليهم من الآفاق من الأحوال التي فيها المضرة والمنفعة**» فهم الذين يشرحون للناس ما يقع في أطراف الدنيا وما يجري خلف الأستار. إن الإمام جادّ فيما يقول. إن علينا أن نعرف فعاليات المادية والصهيونية. إن الاطلاع على هذه الأمور وشرحها وتوضيحها واجب على من يصعدون أعواد منبر الحسين عليه السلام.

فإذا كان منبر الحسين بن علي هكذا أمكن له أن يحافظ على الإسلام، وتلك هي فلسفة إقامة العزاء للحسين بن علي، وإلاً فما فائدة هذه المجالس للحسين والبكاء عليه؟ فما حاجته إلى دموعي ودموعك؟ الحسين يريد إحياء ذكره لإحياء مدرسته التي تريدنا أن نحارب كل باطل، مثل الشيوعية والصهيونية والرأسمالية، والظلم، وغياب العدالة، والفساد، والفحشاء، والقمار، والمسكرات.

«أشهد أنك قد أقمت الصلاة وآتيت الزكاة وأمرت بالمعروف ونهيت عن

المنكر وجاهدت في الحق جهاده» وليت ذكرك وترديد اسمك يدفعنا إلى التحرك «**يا ليتنا كنا معكم فنفوز فوزاً عظيماً**» إن تمنّي الاشتراك في حادث وقع قبل أكثر من ألف وثلثمائة سنة أمر لا معنى له. إلاَّ أن هذه الأقوال تنفع في أن نلقن أنفسنا للإبقاء على مدرسة الحسين بن علي حية، فإذا مات شخص الحسين نفسه، فإن مبادئه ما زالت حية، وإننا نحارب تحت لواء الحسين ونسير تحت ظله في طريق الحق.

المشكلة الأساس
في جماعة علماء الدين

المشكلة الأساس في جماعة علماء الدين

العلاقة والمسؤولية:

إن الذين يتمنون رفعة الدين الإسلامي المبين، ويفكرون في أسباب رقي المسلمين وانحطاطهم في الماضي والحاضر، لا مندوحة لهم عن التفكير في جهاز القيادة، أعني جماعة علماء الدين المقدسة، وفي تمنّي تقدمها وارتقائها، وفي كونهم يشعرون بالأسى لدى رؤية مشاكلها ومعوِّقاتها.

وذلك لأن من المسلّم به أن كل صلاح وإصلاح لأمور المسلمين يجب أن يتحقق عن طريق هذه الجماعة التي لها صفة القيادة الدينية والمرجعية للمسلمين، أو بالتعاون معها على الأقل.

فلو فرضنا أن فرداً أو جماعة شرعت في حركة إصلاح ديني دون أن تستعد لها الجماعة وتتعاون مع القائمين بها، فلن يكون نجاحها كبيراً.

إن من خصائص الدين الإسلامي أنه جعل المسؤولية مشتركة، فالجميع مسؤولون عن رعاية الآخرين وإرشادهم وهدايتهم، وكل من يجد نفسه في موقع مسؤول يرى تلقائياً أنه مسؤول إزاء الجماعة والقيادة.

إن بعضاً من المفكرين الاجتماعيين، بالنظر لضعف علاقتهم واعتقادهم، لم يفكروا في الجماعة العلمائية ومشاكلها وطرق حلها، بمثل ما هي الحال مع ذوي العلاقة والاعتقاد القصيري النظر، فهؤلاء أيضاً لم يخطر في عقولهم

الساذجة أن يفكروا في هذا الأمر. أما ذوو العلاقة والأفكار النيرة في الإسلام، فإن هذا واحد من المواضيع المهمة التي تشغل أفكارهم.

إن كل ما أفخر به أنا هو كوني من هذه الجماعة، ومستظلاً بفيئها العميم، وقد ترعرعت في أسرة دينية، وأمضيت عمري في الحوزة العلمية، وأتذكر أنني منذ أن قدرت على التفكير في القضايا الاجتماعية أخذت أفكر في هذا الموضوع.

أساس المشكلة:

في ليلة من الليالي قبل سنوات عديدة كنت أحصر مجلساً في قم يضم عدداً من الفضلاء جرى فيه الحديث عن مشكلات جماعة علماء الدين ونواقصها، وطرح السؤال التالي: لماذا كانت الحوزة العلمية في الماضي تشمل فروعاً من العلم تضمُّ التفسير والتاريخ والحديث والفقه والأصول والفلسفة والكلام والآداب وحتى الطب والرياضيات وغيرها، ولكنها أخذت تتقلص بالتدريج وتحدد، أي أنها كانت في الحقيقة جامعة عامة شاملة، وغدت الآن بصورة كلية للفقه دون باقي الفروع؟ لماذا يكثر في محيط العلماء المقدّس العاطلون والطفيليون بحيث أن الزعيم الديني لكي يسقي وردة واحدة يضطر إلى سقي كل ما هنالك من أشواك وأعشاب؟ لماذا يسودنا الصمت والسكوت والتعامي بدل الحرية والتحرك، وإن من يريد المحافظة على مركزه ومقامه يضطر إلى إطباق شفتيه والتقوقع في مكانه؟ لماذا لا تنظم برامجنا التعليمية وفق احتياجاتنا؟ لماذا نفتقر إلى المقدار الكافي من التأليف والتصنيف والنشر؟ لماذا تروج في أوساطنا الألقاب والعناوين والمظاهر والقيافة، وتزداد يوماً بعد يوم، مع الأسف؟ ما السر في أن الزعماء الصالحين المتفتحين عندما يتسلمون مراكز الرئاسة يفقدون قدرتهم على الإصلاح، ويبدون كما لو أنهم قد نسوا آراءهم السابقة؟.

وبعد أن تجاذبنا أطراف الحديث، طرح تساؤل عن العلّة الرئيسية لهذه المشاكل. وقرَّ القرار على أن يذكر كل منا رأيه بهذا الشأن. فقال كلٌ رأيه، وقلت رأيي أيضاً. إلاَّ أن أحد الحاضرين أدلى برأي رجَّحته على رأيي وآراء

الآخرين، وما زلت اليوم على ذلك. قال: إن السبب الرئيسي والأساس لهذه النواقص والمشاكل في المسلك العلمائي هو النظام المالي وطريقة ارتزاق رجال الدين. واختتم كلامه بقوله: «**إن علة العلل في كل هذا الاضطراب هو سهم الإمام**».

وبالطبع لم يكن قصده، ولا هو قصدي، إن علة النواقص هي وجود تشريع في الدين باسم سهم الإمام. ففي عقيدتي أن تشريع هذه المادة لغرض إبقاء الدين وإحيائه وإعلاء شأن الإسلام كان تشريعاً حكيماً. ولسوف أبيِّن فيما بعد كيف يمكن أن يكون هذا التشريع ضماناً لاستقلال الجماعة العلمائية وقدرتها. كذلك ليس القصد هو أن القائمين على هذا التشريع مقصرون في أداء واجباتهم. إنما المقصود هو الأسلوب الذي غدا سنَّة بالتدريج في طراز تنفيذ هذه المادة التشريعية والاستفادة منها بحيث فرضت على الجهاز الديني نظاماً خاصاً، ومن ثم أصبح نمط هذه الجماعة منشأ المشاكل والنواقص الكثيرة.

الجماعة والنظام الصالح

يبدو لأول وهلة أن صلاح المجتمع وفساده، كبيراً كان أو صغيراً، يرجعان إلى أمر واحد دون غيره، وهو: صلاح أفراد ذلك المجتمع أو عدم صلاحهم، وعلى الأخص قادتهم. أي أن المسؤولية كلها تقع على عاتق الأفراد، وهذا هو رأي الكثيرين ويدافعون عنه.

وهؤلاء عندما يشيرون إلى بعض المفاسد الاجتماعية، يرون أن العلاج الوحيد هو الزعيم الصالح، وبذلك يمنحون الأصالة للفرد. أما الذين تعمّقوا في دراسة المشكلة أكثر، أدركوا أن أهمية الجماعة وتشكيلاتها والنظام الاجتماعي لها أعظم من أهمية الزعيم، وإنه ينبغي أولاً التفكير في الجماعة الصالحة، ومن ثم التفكير في الزعيم الصالح.

لأفلاطون نظرية اجتماعية معروفة هي نظريته في «**المدينة الفاضلة**»، ومن بين فلاسفة الإسلام برز الفارابي في تلك النظرية وفي طرح نظرياته. يرى هذان الفيلسوفان أن الأساس هو صلاح الأفراد والأصالة الفردية، فأوليا هذه النقطة

كل اهتمامهما. ترى من هم الذين يجب أن يتسلموا زمام أمور المجتمع؟ ما المميزات التي يجب أن يتحلوا بها؟ ما فضائلهم العلمية والعملية؟ أما عن كيفية التشكيلات والأنظمة الاجتماعية، وكيف يجب أن يكون الأفراد من المثالية بحيث يمسكون زمام الأمور بيدهم، فلم يكن موضع عنايتهم كثيراً.

هنالك انتقادات وجهت إلى هذه النظرية. من ذلك أن تأثير الجماعة العظيم في أفكار الأفراد وأعمالهم وروحيتهم، بمن فيهم الزعماء أنفسهم، لم يكن موضع دراسة، كما لم يؤخذ بعين الاعتبار أنه إذا كان النظام صالحاً قلّت قدرة الفرد غير الصالح على المخالفة، وإذا كان النظام غير صالح قلّت قدرة الفرد الصالح على إجراء نواياه وتحقيقها، بل قد يتخلى عن تلك النوايا وينجرف مع الجماعة.

يقول أحد العلماء في معرض نقد نظرية أفلاطون:

«في تساؤل أفلاطون عمن يجب أن يحكم المجتمع خطأ كبير وخطر دائم فيما يتعلق بالفلسفة السياسية. لقد كان يمكن أن يكون أكثر تعقلاً وأخلاقية لو قلنا: كيف يمكن تنظيم المنظمات الاجتماعية بحيث لا يتمكن الزعماء غير الصالحين من أن يكونوا سبباً للإضرار بها».

تقتصر أهمية الزعماء الصالحين على وجهة نظرهم في قضايا إصلاح المنظمات الاجتماعية وتغييرها وتحسينها. أما الزعماء الصالحون الذين لا يختلف نمط تفكيرهم من حيث الأساس والتنظيم عن الزعماء غير الصالحين، وما اختلافهم إلاّ من حيث الأخلاق الفردية، ولكنهم يسيرون في خط واحد مع غيرهم، فليس لوجودهم أثر أكبر كثيراً من أثر وجود غير الصالحين، ولا يكونون سبباً في تحولات اجتماعية كبيرة.

لو شئنا أن نبرز وجهة نظر أفلاطون والفارابي، لكان علينا أن نقول: إنهما قد أوليا اهتمامهما إلى أولئك الأفراد الصالحين الذين يحكمون المنظمات الاجتماعية لا أعضائها.

إن مثل التشكيلات والمنظمات الاجتماعية بالنسبة إلى الأفراد في المجتمع

كمثل الشوارع والأزقة والبيوت في إحدى المدن بالنسبة للناس ووسائط النقل المتحركة في تلك المدن. فالناس ووسائط النقل لا مندوحة لها عن التحرك في المدينة بحسب امتدادات تلك الشوارع والأزقة وانحناءاتها ومفارق الطرق فيها. إن أقصى حدود الحرية الممنوحة للناس هو حريتهم في اختيار الشارع أو الممر الذي يرغبون فيه من حيث سعته أو خلوه أو نظافته أو قصره أو جماله.

فإذا افترضنا أن تلك المدينة أخذت بالتوسع تدريجياً بدون حساب ولا خرائط ولا تخطيطات، مما هو معمول به في تخطيط المدن، فلا يسع الناس في مدينة كهذه إلاً أن يكيفوا تحركهم بحسب الوضع السائد. إن حركة المرور في هذه المدينة وإدارة أمورها ستكون صعبة، ولن يكون بمقدور الناس أن يفعلوا شيئاً في مدينة هذا شأنها. إن كل ما يستطيعونه هو إحداث بعض التغييرات السطحية في تلك الشوارع والأزقة والبيوت لإراحة أنفسهم.

فإذا فرضنا وجود زعماء صالحين على رأس المنظمات الاجتماعية التي فيها بعض النواقص، فإن التباين في أعمالهم سيكون بمثل التباين الحاصل لدى السائر في مدينة ذات شوارع وأزقة كثيرة الالتواءات والإنحناءات وغير المنظمة، ليختار أفضلها وأوصلها إلى غرضه.

خصائص حوزات العلوم الدينية:

يتميز محيط الحوزة العلمية عندنا بمميزات وخصوصيات لا نظير لها في محيطات أخرى.

إن محيط حوزة العلوم الدينية محيط من الصفاء والمحبة والمعنوية، أي أن الروح المهيمنة على هذه الحوزة هي هذه الروح العامة، ومن لا يتميز بهذه المميزات الخاصة يكون مخالفاً لروح الحوزة ومستثنى منها. إن الميزة التي يعترف بها الطلاب بعضهم لبعض إنما هي ميزة العلم والتقوى، ولا يحترم الطالب أو يقدر حقاً إلاً من حيث مقدار علمه وتقواه. إن فيهم الفقير والغني، والريفي والمدني، وأبناء العمال وأبناء التجار والسادة، وكان فيهم قديماً من طبقة الأشراف وأبناء الملوك أيضاً، إلاً أن كل شيء يفقد قيمته، ولا تبقى إلاً

قيمة الفضل العلمي والمعنوي، فهي التي تنتزع احترام الطلاب لشخص ما وترفع من مكانته.

إن محيط الحوزة العلمية محيط زهد وقناعة، لا أثر فيه للإسراف والتبذير ولا لمجالس السَّمَر الليلية التي تنتشر بين الطبقات الأخرى وحتى بين طلاب العلوم غير الدينية، بل إن أمثال هذه الأفكار لا تخطر لأي طالب من طلاب العلوم الدينية مجرد خطور، فإذا بدر من أحدهم شيء من هذا القبيل كان سقوطه حتمياً. فالطلبة على الإجمال، أناس قانعون، مصروفاتهم قليلة، ولا يعدون عبئاً على المجتمع.

والعلاقة بين الطالب والاستاذ علاقة حب واحترام، فالطلاب يحترمون استاذهم في حضوره وفي غيابه، بل حتى بعد وفاتهم فإنهم يذكرونهم بكل خير ويدعون لهم بحسن العاقبة. إن هذا القدر من احترام الاستاذ الذي يتصف به طالب العلوم الدينية إنما هو وليد تعاليم أولياء الدين نحو قدسية العلم والمعلم. إن هذه الحالة أقل ظهوراً - كما نعلم - في الأوساط الأخرى.

إن من عادات الدراسة في الحوزة أن يعيد الطالب التفكير في الدرس الذي يسمعه من الاستاذ، فيدرس النص في الكتاب ثم يشترك مع طالب آخر في بحثه. وفي الدروس العالية يعيدون كتابة ما سمعوه من الاستاذ أثناء الدرس بعد عودتهم ليلاً، ولا يتبعون طريقة الحفظ الببغائية، كما هي عادة الطلبة المحدثين، بل يعتمدون التعمق في التفكير والتحليل. وبما أن حق التدريس ليس محصوراً، فإن للطالب الحق في اختيار استاذه، ولكل امرىء أن يقوم بتدريس الموضوع الذي يرى أنه قادر على تدريسه. وعليه، فإن الطالب الديني وهو يتعلم، يمكن أن يقوم بتعليم المواضيع التي سبق له أن درسها واستوعبها.

إن ميزة أسلوب دراسة العلوم الدينية في حوزاتنا العلمية، هي أنهم إذْ يتلقون الدرس من الاستاذ يدرسونه جيداً ثم يتباحثون فيه، ويدونونه، وفي الوقت نفسه يقومون بتدريس الدروس الأخرى لمن هم أدنى مرحلة. إن هذه الأمور تجعل طالب العلوم الدينية متعمقاً في علومه.

إن هدف هؤلاء الطلاب ليس الحصول على شهادة، والدرجة التي يعطيها الاستاذ لا تعرّف مقام الطالب، بل إن مباحثات الطالب، ومجادلاته واعتراضاته التي يثيرها في مجلس درس الاستاذ، وفي مجلس تدريسه هو، وحمله الأساتذة والطلاب على الالتفات إليه، كل هذا يكون خير معرّف لطالب العلوم الدينية.

يقضي طلاب العلوم الدينية مراحل الدراسة والتدريس بصورة طبيعية جداً، حيث يتعين الاستاذ بالاختيار لا بالتنصيب، أي أن الطلاب هم الذين يختارون أساتذتهم عن طريق تجاربهم واتصالاتهم، وهذا نوع من الحرية والديمقراطية سائد في حوزة العلوم الدينية مما تفتقر إليه الحوزات الأخرى. وعلى هذا فإن قانون اختيار الأصلح هو السائد بينهم، ففي المؤسسات التربوية الحديثة تقوم الجهات العليا بتعيين الأساتذة لمختلف الفروع والدروس، وكثيراً ما يتفق ألا يكون الاستاذ المعين مناسباً لصفوفه، وقد يكون مناسباً لصفوف أعلى أو أدنى، وبذلك قد لا يرضى الطلاب بذلك ولا يحترمونه، ويكون احترامهم للاستاذ مبنياً على خوفهم من الحصول على درجات ضعيفة والسقوط في الامتحانات. إن أمثال هذه الاضطرابات والاختلافات كثيرة في الوسط التربوي الكلاسيكي، ولكننا لا نجد لها أثراً في حوزة العلوم الدينية.

وعلى هذا الأساس يكون تقدم الأفراد في حوزة العلوم الدينية مبنياً على القانون الطبيعي القاضي باختيار الأصلح، كما ورد في وصف علي عليه السلام لعلماء الدين: «**فكانوا كتفاضُلِ البَذْر يُنتقى فيُؤخذُ منه ويُلقى قدْ مَيَّزهُ التخليصُ وهَذَّبه التَمْحيص**».

فهم منتقون كانتقاء البذور الخالصة المعّدة للزراعة، وعلى وفق هذا القانون يصعد الطلاب درجة فدرجة حتى يصلوا الدرجة التي تلي الدرجة الأخيرة - درجة المرجعية - إن ما يرفع الأساتذة إلى مرحلة ما قبل الدرجة الأخيرة هو ذوق الطلاب وثقتهم. ولكنهم ما إن يصلوا إلى المرحلة الأخيرة حتى تطرأ قضية العائدات وسهم الإمام وتقسيم الأموال والمرتّبات. هنا قد تتشابك الحسابات أحياناً، ولا يعود قانون انتخاب الأصلح حاكماً.

هذه هي المميزات التي تمتاز بها حياة طالب العلوم الدينية إلاً أن هناك نواقص لا بدَّ من ذكرها:

النواقص:

لا يوجد امتحان قبول لطلاب العلوم الدينية، لذلك فمن المحتمل ان ينتسب إلى هذا المسلك المقدس من لا يصلح له. ولعدم وجود أي امتحان، فإنَّ انتقال الطلاب من دراسة كتاب أدنى إلى كتاب أعلى حرّ لا يمنعه مانع، ومن البديهي أن يستعجل بعضهم فيقفز إلى مرحلة أعلى، ومن ثم يتوقف عن الدراسة ويصاب بالبرود.

والطلّاب لا يخضعون لاختبار الميول والرغبات، فتكون النتيجة أن قد يرى الطالب الذي يميل إلى الفقه أو الفلسفة أو الآداب أو علم الكلام أو التاريخ أو التفسير، أنَّه قد دخل فرعاً غير الذي يجد في نفسه الاستعداد للاستمرار فيه وفق رغبته.

إنَّ فروع العلوم الدينية قد تضاءلت كثيراً في الأيام الأخيرة، فأدخل أكثر الفروع ضمن الفقه، والفقه نفسه غدا بحيث أنه توقف عن التكامل منذ مئة سنة.

إنَّ من نواقص الجهاز العلمائي هو الحرية التي لا حدَّ لها ولا حصر في ملابس رجال الدين، حتى أصبح لباسهم بالتدريج مختلفاً عن الآخرين، وصار لهم لباس خاص، مثلما للجنود وللعسكريين وبعض المهن الأخرى لباس خاص.

في التشكيلات الدينية، بخلاف الأمر في التشكيلات الأخرى، يستطيع كل فرد، دون مانع ورادع، أن يتزيّا بزي رجال الدين، فقد لوحظ كثيراً أنَّ من لا علم له ولا إيمان، يتزيّا بزي رجال الدين لاستغلال مكانتهم، فيكون ذلك مدعاة للتقوّل عليهم.

في الحوزة العلمية يدرسون الأدب العربي، ولكن بطريقة مغلوطة، بحيث

إنَّ الطلّاب بعد سنوات من الدراسة لا يتعلّمون اللغة العربية، على الرغم من أنّهم يتعلّمون قواعدها، فلا يقدرون على التكلّم ولا الكتابة بها.

على الرغم من أنَّ الإكثار من التباحث في الدروس وشيوع علم الأصول يزيدان من قدرة الطالب على التفكير بذكاء. إلّا أنَّ في ذلك نقصاً كبيراً أيضاً، وهو أنّه يبعد الطلّاب عن التفكير الواقعي في القضايا الاجتماعية، ثم إنَّ الضعف في تدريس منطق أرسطو، يوجه فكر الطلّاب وجهة جدلية نظرية، الأمر الذي يحول دون تمكّن الطلّاب من التفكير واقعياً فيما يتعلق بالحياة الاجتماعية.

والنقص المهم الحاصل حالياً في جهاز القيادة الدينية يتعلّق بالميزانية وبالنظام المالي وطريقة ارتزاق رجال الدين.

الميزانية:

هنالك وجهات نظر عديدة في كيفية تحسين طرق معيشة رجال الدين:

أ - يرى بعضهم أن رجال الدين ليسوا بحاجة إلى ميزانية خاصة، بل أن عليهم - مثل باقي أصناف الناس - أن يشتغلوا ليكون لهم مصدر للدخل يعيشون منه. عليهم أن يعيشوا من عرق جبينهم، أي أن عليهم أن يخصصوا جزءاً من وقتهم للعمل لتأمين معاشهم، وجزءاً آخر للشؤون الدينية والدرس والبحث والتأليف والتدريس والإفتاء والإرشاد وغيرها.

يعتقد هؤلاء أن الشؤون الدينية في الإسلام ليست مهنة خاصة بحيث تستوجب تعيين ميزانية خاصة بها. وإنما كل من كان قادراً على تعهد الأمور الدينية ضمن قيامه بتأمين معاشه فله ذلك. أما إذا أراد أحد التعهد بتلك الأمور، بإلقاء نفسه عالة على المجتمع فخير له ألاَّ يفعل ذلك منذ البداية.

وأدلة هؤلاء هي أن في صدر الإسلام، على عهد الرسول ﷺ والأئمة الأطهار عليهم السلام كان هناك أشخاص يقومون بتلك الواجبات، يعلِّمون الحلال والحرام، يعظون وينصحون، ويشتركون في حلقات الدرس ويقومون هم

بالتدريس، وفي الوقت نفسه كان لكل منهم مهنة يتكسب بها، وكثير منهم اشتهروا بالمهنة التي كانوا يمتهنونها، كالتمار، والبزاز، والخراز، والطحان، والسمان، والحذَّاء، والوشاء، وغير ذلك من الألقاب التي لقبوا بها في كُتب الحديث والفقه والتاريخ. لم يذكر التاريخ أن الرسول أو أحد الأئمة طلب من عدد من الناس أن يتركوا أعمالهم، ويقتصروا على القيام بوظائف دينية، كالإفتاء، والتدريس، وإمامة الجماعة، والوعظ، والإرشاد، وغير ذلك. تلك هي نظرة بعضهم.

الحقيقة هي أنه إذا استطاع أشخاص أن يضمنوا معيشتهم من طريق آخر، واستطاعوا في الوقت نفسه أن يتعهدوا الشؤون الدينية، فذلك خير، إلاَّ أن أمثال هؤلاء قليلون في الغالب، ولذلك لا يمكن أن نطلب من الجميع أن يكونوا هكذا، وإنه لا يجوز لغير أمثال هؤلاء الدخول إلى الحوزة، وذلك للتغييرات التي طرأت على حياة الناس بالنسبة إلى صدر الإسلام، ولتوسع العلوم وازدياد احتياجات المجتمع. وعليه، فمن اللازم أن ينبري جماعة من الناس لتعهد الأمور الدينية، وأن ينصرفوا طوال حياتهم إلى ذلك، وهذا يتطلب تخصيص ميزانية خاصة تصرف بطريقة صحيحة.

في صدر الإسلام لم تكن الحاجات كما هي عليه الآن، كما لم تكن المشاكل والشبهات ولا عدد المعاندين والأعداء بهذا المقدار، لذلك ينبغي أن تكون هناك جماعة دائمة الاستعداد والتأهب للدفاع عن الإسلام ولسدِّ حاجات الناس الدينية. والواقع أن هناك أشخاصاً يشغلون أنفسهم، كما هي الحال فعلاً، بأمور من قبيل إمامة الجماعة، التي لا شأن لها بالمسائل الدينية، ولا يحق لأحد أن يتذرع بها في الإخلاد إلى البطالة وترك العمل والجلوس بانتظار وقت الصلاة فيذهب إلى المسجد لأدائها، ثم يعود ليدور على مجالس الفاتحة، ويظل عمره كلاًّ على المجتمع.

على كل حال، إن من الجمود الفكري أن نقول: إن ما لم يكن موجوداً في صدر الإسلام لا حاجة له اليوم أيضاً.

ب - ويرى اقتراح آخر أن تتكفل الأوقاف والصدقات الجارية بالصرف

على الشؤون الدينية. ولعلَّ الجهات الدينية في العالم - عدا الشيعة - تعتمد على صندوق الأوقاف والصدقات الجارية لإدارة أمورها.

لقد بنيت في أكثر مدن إيران مدارس دينية، وأوقفت عليها الموقوفات الكثيرة العائدات، وكانت هذه تعين كثيراً مدارس الطلبة في طهران وأصفهان ومشهد وتبريز وشيراز وغيرها من المدن، وتساعد على استمرارية الدراسات الدينية. ولكن الذي يؤسف له أنَّ أكثر هذه الموقوفات انقلب إلى أملاك خاصة لأسباب لا مجال لشرحها هنا، وما بقي منها وقع تحت تصرف أحد رجال الدين المشهورين وتصرف عائداته على أجهزة تعمل ضد مصالح الإسلام والمسلمين العالية، وبعض آخر تحت تصرف الأوقاف نفسها، حيث تضيع عائداته بطرق أخرى، ولا يبقى سوى جزء ضئيل هو الذي يصرف في مضانه الشرعية الحقيقية.

إن الموقوفات التي يمكن أن تكون، أو يجب أن تكون، تحت تصرف المنظمة الدينية لا تقتصر على ما أوقف على المدارس، فهناك أرقام أكبر وموارد أضخم مما يجوز شرعاً، أو يلزم أن تكون تحت تصرف الجماعة الدينية. ولقد جرى كلام حول هذا الموضوع مرات عديدة بين الجهات الدينية والمرجعية، لغرض وضع تلك الموارد في خدمة الجماعة الدينية، إلاَّ أننا لم نصل إلى نتيجة مرضية لأسباب مجهولة.

لو أمكن تنظيم الأوقاف لتكون مؤسسة معقولة، لأمكن القيام بخدمات جليلة للدين وللثقافة وللتربية وللأخلاق العامة، أما إذا بقيت على ما هي عليه فستكون سبباً في تفشي الفساد وتقوية أشخاص يقفون دائماً حجر عثرة في طريق الإصلاح وتقدم المجتمع الإسلامي.

ج - الاقتراح الآخر هو طريقة استغلال سهم الإمام عليه السلام. فيما يتعلق بالأديان الأخرى، لا علم لي فيما إذا كان عندها نص أو قانون مالي ينطبق مع حياة رجال الدين وإدارة منظمات القيادات الدينية. إلاَّ أننا في الإسلام، وبموجب النظرة الشيعية إلى آية الخمس المباركة، لنا قانون كهذا.

يجبى الخمس من الغنائم الحربية، والمعادن، والعوائد السنوية الخالصة،

وبعض الأشياء الأخرى، ويعني أن يدفع كل شخص بعد استخراج مصاريفه الخاصة، الخمس إلى جهاز الإمامة والقيادة الدينية.

نصف هذا الخمس يدعى «**سهم الإمام**» ويصرف بحسب الفقه الشيعي، في حفظ الدين وإبقائه.

واليوم، الميزانية الوحيدة التي تدير شؤون الجماعة الدينية، والتي عليها بني تنظيم الحياة الدينية، ومنها استمدت الجماعة الدينية شكلها وصيغتها بحيث أصبح لها تأثير كبير في جميع الشؤون الدينية، هي سهم الإمام.

إن رجال الدين والمجتهدين لا يفرضون أي إلزام أو إجبار لغرض جباية هذه الميزانية المالية، بل إن الناس المؤمنين هم الذين يتصلون عن رضا وطيب خاطر بمن يعتمدونهم ويطمئنون إليهم من رجال الدين ويدفعون لهم ما بذمتهم، وليس لهؤلاء أي تنظيم مالي متميز لهذه الأموال، إنما الناس مدفوعون بضمائرهم وإيمانهم، يدفعون ما ينبغي عليهم من أموالهم كثيراً كان أو قليلاً، من الأرقام الصغيرة حتى الأرقام التي تصل إلى المئة ألف تومان وبضع مئات الآلاف منه[١].

إن ميزة سهم الإمام على ميزانية الأوقاف هي أنه ينطوي على عواطف الناس وتواضعهم وحبهم، فقيام عامة الناس بدفع سهم الإمام إلى شخص ما ناشىء عن حسن ظنهم، أما كون الذي يتسلم هذا المال يصلح لذلك أو لا يصلح فيعود إلى مقدار صحة حكم الناس على صلاح هذا الشخص، وإلى عدم وجود عوامل أخرى غير ذلك في الأمر. غير أن المتسلم النهائي لهذا السهم هو الإمام، فثمة سلسلة من العلل والمعلولات تنتظم في تعريف شخص ما، ثم وثوق الناس وحسن ظنهم به، ثم وصول سهم الإمام إليه، ثم بلوغه الزعامة وتسنم الرئاسة.

التركز والسلطة:

قبل مئة سنة، يوم لم يكن التمدن الجديد قد وصل إلى إيران، وكانت

(١) إن الأرقام المذكورة تعود إلى ما قبل ٣٥ عاماً.

وسائل الارتباط بين المدن ضعيفة، كان أهالي كل مدينة يدفعون ما عليهم من الحقوق المالية إلى علماء مدينتهم، وكانت تلك الأموال غالباً ما تصرف في المدينة نفسها. ولكن خلال هذا القرن الأخير، وبعد أن ظهرت وسائل المواصلات الحديثة، وازداد قرب المناطق بعضها من بعض، جرت العادة على أن تدفع تلك الأموال إلى مرجع التقليد. وعلى ذلك فإن مرجع التقليد الذي كان موضع التقدير والطاعة، ازدادت، بوصول أموال سهم الإمام إليه، إمكاناته في إدارة الحوزات العلمية وفي توسيعها وإدامتها. وعلى أثر اتساع الاتصالات وازدياد الارتباطات بين الناس ومراجع التقليد، وانتشار الحوزات العلمية وكثرة عدد الطلاب والمتخرجين الذين انتشروا في معظم المدن والقرى، ظهرت زعامات وسلطات كبيرة.

إن أول شخص بلغ خلال هذا القرن الأخير مبلغاً كبيراً من الرئاسة، والذي كانت وسائل الاتصالات الحديثة خير عون له في ذلك، هو المجتهد الكبير المرحوم آية الله (ميرزا محمد حسن الشيرازي) أعلى الله مقامه. وكانت أولى إمارات زعامته ورئاسته فتواه التي أصدرها بشأن (اتفاقية التبغ). وقد جاءت بعده أيضاً زعامات مماثلة تقريباً.

إن طريقة تجمع سهم الإمام هي التي ذكرناها. أما طريقة صرفها فترتبط مئة بالمئة بوجهة نظر المرجع الذي يتسلمها. ولم تجر العادة إلى هذا اليوم أن يكون لهذا حسابات ودفاتر وسجلات، وحسن التصرف في هذه الأموال منوط بمدى تقوى المرجع وزهده وخوفه من الله، ثم بمدى تثبته من أحقية جهات الصرف وعدم الوقوع في أخطاء، وثالثاً يتعلق ذلك بقدرة الرجل على حسن قيامه بالأمر وإمكاناته.

نقطتا القوة والضعف:

إن لطريقة تجمع سهم الإمام المتبعة في الوقت الحاضر محاسنها ومساوئها. من محاسنها أن دافعها الوحيد هو إيمان الناس وعقيدتهم، وأنَّ علماء الشيعة لا يتقاضون ميزانيتهم من الحكومة، وأنَّ تعيينهم وعزلهم ليس بيد

الدولة، وعلى ذلك فإن استقلالهم محفوظ دائماً في قبال الحكومات، فهم قوة بإزاء قوة الدولة، وقد ينافسونها أحياناً.

إن هذا الاستقلال في الميزانية، والاستناد إلى عقيدة الناس، هما السبب أحياناً في الوقوف بوجه انحرافات الحكومات ومعارضتها وإسقاطها، ولكن هذه نفسها، من جهة أخرى، هي نقطة ضعف الشيعة أيضاً، فليس ثمة ما يلزم علماء الشيعة ويجبرهم على إطاعة الحكومات، ولكنهم مضطرون إلى مجاراة أذواق العامة وعقائدها، للإبقاء على حسن الظن بهم، وهذا منشأ أغلب المفاسد الموجودة في السلك الديني الشيعي.

سلك رجال الدين الشيعة والسنة:

لو قارنَّا بين سلك رجال الدين في قم والنجف وفي مصر بزعامة الجامع الأزهر للاحظنا وجود امتياز لكل من هاتين المنظمتين على الأخرى.

ففي مصر يعين رئيس الجمهورية رئيس الجامع الأزهر، بالنظر لأسباب خاصة يأتي على رأسها عدم وجود ميزانية مستقلة للجامع الأزهر، وكذلك وجود نظرة مختلفة في مصر بشأن ولي الأمر. وعلى ذلك فرئيس الجامع الأزهر أشبه بالمدعي العام الذي يعينه عندنا الرجل الأول في المملكة، ولكن هذا لا وجود له في السلك الديني في إيران، بل إذا ظهر أن بعض الدوائر الرسمية تميل إلى رئاسة شخص معين، فإن ذلك يكون مدعاة إلى سقوط ذلك الشخص.

قبل سنوات رأيت في إحدى الصحف صورة العلامة الشيخ (محمود شلتوت) رئيس الجامع الأزهر وهو جالس إلى مكتبه وفوق رأسه علِّقت صورة جمال عبد الناصر. أما في إيران فلا يمكن أن تجد صورة أحد المسؤولين معلقة حتى في غرفة حقيرة لأحد الطلبة. إن زعيم مصر الديني لا يمكن أن يبلغ من القوة والقدرة بحيث يستطيع في قضية مثل قضية التبغ أن يسقط حكومة. لماذا؟ لأنه متكىء على الدولة.

ولكن من جهة أخرى، نجد أن رجل الدين المصري، بالنظر لكونه لا

يجد مرتَّبه ومورد معاشه في أيدي الناس فإنه لا يكون متكئاً على العامة، وتكون له حرية الرأي والعقيدة، ولا يخفي الحقائق ولا يكتمها، لأنه لا يخشى الناس. إنه لمن المستبعد أن يقدر رئيس ديني شيعي، في هذه الظروف مهما يكن حي الضمير وطالب إصلاح ومخلصاً، على إصدار فتوى مثل الفتوى التي أصدرها الشيخ شلتوت والتي حطم بها طلسماً دام أكثر من ألف سنة، أو حتى أن يخطو خطوة أصغر من تلك الخطوة بكثير.

في القرون الإسلامية الأولى، يوم كانت الظروف المعاشية لرجال الدين المصريين والإيرانيين متشابهة، لم يكن علماء الشيعة، من حيث تنورهم الفكري وتنوع مؤلفاتهم في الفروع المختلفة وابتكاراتهم العلمية، متخلفين عن علماء مصر، بل إن المصريين أنفسهم يعترفون بتقدم الإيرانيين عليهم في جميع العلوم الإسلامية. أما اليوم فالأمر معكوس، إن عيون المسلمين المتنورِّين في إيران تتجه نحو علماء مصر، ينتظرون تآليفهم الجديدة في المسائل الاجتماعية الإسلامية المطلوبة في أيامنا هذه. إنهم قد يئسوا من علمائهم، لأنهم في الظروف التي يعيشون فيها لا ينتظر أن يصدر عنهم غير الرسائل العملية أو بعض المؤلفات السطحية التي لا تتخطى مستوى تفكير العامة.

غير إنَّ عدداً من النخبة المخلصة استطاعت خلال العقود الثلاثة أو الأربعة الماضية أن تنفصل عن ميزانية رجال الدين وانصرفت إلى التأليف والتحقيق في المجالات التي تشتد إليها الحاجة اليوم في المجتمع الإسلامي.

إن المتضلِّعين يعترفون الآن بأن الآثار والمؤلفات التي صدرت في السنوات الأخيرة عن خريجي الحوزات العلمية الشيعية أعمق بكثير مما ينشره العلماء المصريون وأدق تحقيقاً.

القدرة والحرية:

إذا اعتمدت الجماعة الدينية على الناس حازت القدرة، ولكنها تخسر الحرية. وإذا اعتمدت على الحكومات فقدت القدرة واحتفظت بالحرية، وذلك لأن عامة الناس ذوو عقيدة وإيمان على العموم ولكنهم جهلة وسذج

ومتخلفون، ولذلك فإنهم يعارضون كل إصلاح، ولكن الحكومات من جهة أخرى متنورة، غير أنها ظالمة متجبرة. فالمنظمة التي تتكىء على الناس تكون قادرة على محاربة ظلم الحكومات وتجاوزها، ولكنها ضعيفة في محاربة خرافات الجهلة وعقائدهم الباطلة. أما إذا استندت المنظمة إلى الحكومات فإنها تكون قادرة على محاربة العادات والأفكار الجاهلة، وتكون ضعيفة في وجه ظلم الحكومات وتجبرها.

عندي أن استناد ميزانية رجال الدين على الناس ليس هو سبب ضعفهم، إنما سبب الضعف هو عدم وجود تنظيم لهذه الميزانية وهو الذي يؤدي إلى هذه المنقصة الكبيرة. فبتنظيم ميزانيتهم يمكن إزالة المنقصة الكبرى بحيث يكون لرجال الدين الشيعة كلا الأمرين القدرة والحرية، وهدف كلامنا في هذا الموضوع هو أن نبلغ بالجماعة الدينية إلى هذه المرحلة المثالية. ولسوف نفيض في الشرح أكثر تحت عنوان (طريق الاصلاح) بهذا الخصوص.

آفة المجتمع:

المجتمع يشبه الفرد في كثير من الحالات، ومن ذلك الإصابة بالآفات، وطبيعي أن تكون آفة المجتمع خاصة بالمجتمع، ولكل مجتمع آفته الخاصة به. إن الآفة التي أصابت مجتمعنا الديني بالشلل وأقعدته عن العمل هي «**الإصابة بالعوام**» وهي أشد بلاء من الإصابة بالسيول أو الزلازل أو لسع العقارب والحيّات. إن أصل هذه الآفة هو نظامنا المالي.

إن مظومتنا الدينية على أثر إصابتها بهذه الآفة، لا تستطيع أن تكون طليعيّة فتتحرك أمام القافلة، وأن تهدي القافلة بالمعنى الصحيح للهداية. إنها مضطرة إلى التحرك وراء القافلة. إن من سمات العامة أنهم لا يفارقون القديم الذي اعتادوا عليه، بل يتمسكون به، دون تمييز بين حق وباطل. إنهم يعتبرون كل جديد بدعة أو اتباعاً للأهواء. لا يعرفون قوانين الطبيعة ومقتضيات الفطرة، لذلك فإنهم يخالفون كل جديد من هذا المنظور، ويحافظون على الوضع القديم دائماً.

إننا نرى اليوم أن العامة من الناس ينظرون إلى مسائل مهمة، كالتوزيع

العادل للثروة، والعدالة الاجتماعية، والتعليم العام، والحكم الوطني، وأمثالها مما يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالإسلام وتعاليمه التي تدعو له وتدافع عنه، ينظرون إليها نظرتهم إلى رغبة صبيانية.

فمجتمعنا الديني المصاب بآفة العامة لا مندوحة له - عندما يريد أن يتحدث في مسألة اجتماعية - عن الخوض في مسائل سطحية وثانوية، مبتعداً عن الجذور العميقة التي يتعامل معها بطريقة تدل مع الأسف، على تأخره وعلى نقضه الإسلام، مما يكون سلاحاً بيد أعداء الإسلام.

إنه لمدعاة للأسى حقاً أن نجد هذه الآفة تقيّد الأيدي والأرجل، ولولا ذلك لاستبان بكل وضوح أن الإسلام جديد في كل عصر وزمان حقاً «**لا تفنى عجائبه ولا تنقضي غرائبه**» ولعرف أن أعرق النظم الاجتماعية في عصرنا هذا ليست قادرة على منافسة الإسلام.

ليس أمام مجتمعنا الديني سوى السكوت في موضع الكلام، والسكون في موضع الحركة، والنفي في موضع الإثبات، لأن ذلك ينسجم مع طبيعة العامة.

إن من سمات غلبة العامة من الناس هي منشأ رواج الرياء، والمجاملة، والتظاهر، وكتمان الحقائق، والاهتمام بالمظاهر، وشيوع الألقاب والمقامات، والتطلع إلى المراكز العالية، في مجتمعنا الديني مما لا نظير له في العالم.

إن غلبة العوام هي التي تدمي قلوب أحرارنا وطلاب الإصلاح فينا.

في سنوات دراستي في الحوزة العلمية بقم، حيث كان لي شرف الحضور في حلقة الدرس الملهمة التي كان يلقيها المرحوم آية الله (البروجردي) أعلى الله مقامه، تطرق الكلام يوماً أثناء درس للفقه، إلى حديث عن الإمام الصادق عليه السلام، إذ يسأل أحدهم الإمام سؤالاً، فيجيبه الإمام، فيقول السائل: إن السؤال نفسه سبق أن طرح على أبيه الإمام الباقر عليه السلام، فكان جوابه مختلفاً، فأيهما الصحيح؟ فقال الإمام: إن ما قاله أبي هو الصحيح. ثم قال: «**إنّ الشيعة أتوا أبي مسترشدين فأفتاهم بمُرّ الحق، وأتوني شُكّاكاً فأفتيتهم بالتقية**».

أي إنَّ الذين جاءوا أبي جاءوه بنيات خالصة يريدون أن يعرفوا الحقيقة حتى يعملوا بها، فبين لهم الحقيقة عينها. أما الذين يأتوني سائلين لا يريدون الاهتداء والعمل، بل يريدون أن يستنطقوني ما أقول، فينشروا ذلك في الأطراف إثارة للفتنة، فألتزم جانب التقية في الجواب.

ولمّا كان هذا الحديث يتضمن تقية الشيعي من الشيعي، لا من مخالفيه، فقد راح المرحوم يكشف عن آلامه ومكنونات قلبه، وقال: «**ليس ثمة ما يدعو للعجب، فالتقية من أصحابنا أهم وأعلى**». أنا نفسي في أوائل بلوغي مرحلة المرجعية العامة كنت أظن أن عليَّ أن استنبط الأحكام وعلى الناس العمل بها، فما أفتي به يعمل به الناس، رأيت أن الأمر ليس كذلك.

إن التقية الواردة في الحديث تختلف، طبعاً، عن التقية التي أشار إليها المرحوم. إنهما نوعان من التقية. إن ما ورد في الحديث تقية لا تخص محيطنا الديني، فهي متبعة في كل أرجاء العالم ولا مناص منها. أما التقية السائدة في الأوساط الدينية عندنا فناشئة من طريقة تشكيل أجهزتنا التي ظهرت مؤخراً. وقد انتهز المرحوم تلك الفرصة الصغيرة للتنفيس عما في نفسه.

لقد ارتأى المرحوم آية الله الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي أعلى الله مقامه، مؤسس الحوزة العلمية في قم، أن يطلب من عدد من الطلبة تعلم اللغات الأجنبية وبعض العلوم كمقدمات، لكي يستطيعوا عرض الإسلام على الطبقات المثقفة الجديدة، وفي البلدان الأجنبية، ولكن ما إن انتشر هذا الخبر حتى جاءت جماعات من العامة وأشباه العامة من طهران إلى قم، وقالوا: إن هذه الأموال التي يدفعها الناس باسم سهم الإمام لا يقصد بها أن تصرف لتعلم الطلبة لغة الكفار، وأنهم سوف يفعلون كذا وكذا إذا نفذ الاقتراح. فلما رأى المرحوم أن ذلك سيكون سبباً لانهيار الحوزة العلمية من أساسها، ألغى فكرته مؤقتاً.

وبعد ذلك بسنوات، في عهد زعامة المرحوم آية الله السيد (أبو الحسن الأصفهاني) أعلى الله مقامه، عقد عدد كبير من علماء النجف الأشرف وفضلائها المبرزين ـ وبعضهم اليوم من مراجع التقليد ـ اجتماعاً تبادلوا فيه

وجهات النظر واتفقوا على إعادة النظر في برنامج الدروس التي يدرسها الطلاب، آخذين حاجات المسلمين الآتية بعين الاعتبار، وعلى الأخص تلك المسائل التي هي جزء من أصول عقائد المسلمين فيدخلونها في البرنامج التدريسي للطلاب، وكان الهدف هو إخراج الحوزة العلمية في النجف من نطاق الاقتصار على الفقه والرسائل العملية، ورفعت هذه النتائج إلى المرحوم لإقرارها، غير أن المرحوم، وقد سبق له أن تلقى درسه مما جرى مع المرحوم آية الله (الحائري)، ومن أمثال ذلك، أرسل يقول: ما دمت حياً لا يحق لأحد أن يغير من تركيب هذه الحوزة. وأضاف: إن سهم الإمام الذي يوزع على الطلاب، يجب أن يكون من أجل الفقه والأصول دون غيرهما. ومن البديهي أن ذلك كان درساً لا ينسى للفضلاء الذين هم رؤساء الحوزة العلمية في النجف الآن.

إن في هذا توضيحاً كافياً لمعرفة السبب الذي يحمي شخصياتنا البارزة عندما تصل إلى مركز الحل والربط، على أن تعجز عن تحقيق ما كان يدور في خلدها من قبل، وعلى الرغم مما يسببه لها ذلك من آلام، ولا تفتأ تفكر في الإصلاح، ولكنها عملياً لا قدرة لها على التنفيذ. لماذا خرجت حوزتنا العلمية من شكل جامعة دينية إلى شكل كلية فقهية؟ لماذا عندما يبرز علماؤنا وفضلاؤنا ويشتهرون، يخفون ما عندهم من العلوم، غير الفقه والأصول، وينكرونها؟ لماذا يكثر العاطلون والمتطفلون في هذا الوسط المقدس بحيث أن الزعيم الديني إذا أراد أن يسقي نبتة ورد يضطر إلى سقي الأشواك والنباتات الطفيلية الكثيرة؟ لماذا يطغى السكوت والسكون والتغافل في محيطنا الديني على المنطق والحركة والحياة؟ لماذا ضعفت فيما بيننا حرية الفكر والعقيدة؟ لماذا لا ينظم منهاج تدريس طلاب العلوم الدينية تنظيماً يتفق ومتطلبات العصر؟ لماذا نرى طلبة العلوم الدينية، بدلاً من أن يكونوا هم السبّاقين في الطليعة والهادين لمسيرة المجتمع، يتسكعون خلف القافلة؟ لماذا؟ لماذا؟ لماذا؟.

طريق الإصلاح:

ليس طريق الإصلاح ألاّ يكون للحوزة الدينية ميزانية وأن يكون على كل

شخص أن يعيش من عرق جبينه، ولا طريق الإصلاح هو أن يصبح رجال الدين عندنا مثل رجال الدين في مصر أتباعاً للدولة.

طريق الإصلاح واحد: تنظيم الميزانية الموجودة فعلاً. إن ما يجري الآن في سهم الإمام أشبه بأن تقرر الدولة تخصيصات لتأمين معاش رجال التربية، ولكن تطلب منهم أن يرفدوا تلك الميزانية بطريق حث الناس وترغيبهم على التبرع لها، وأن لكل شخص أن يأخذ من الناس ما يستطيع، على أن يحكم ضميره فلا يصرف على نفسه أكثر من حاجته، وأن يعطي الآخرين ما يفيض عن حاجته.

من المعلوم كيف يمكن أن يصبح حال التربية والتعليم في هذه الحالة، فالمعلمون سوف يربون الأطفال ويعلمونهم حسبما يشتهي أولياء الطلاب، وهم في الأغلب من العامة. إن هذه الطريقة في العمل تدفع بالذين يخدعون الناس إلى المقدمة، وتنحي إلى المؤخرة أصحاب الرأي وطالبي الإصلاح في التربية والتعليم، فتنشط سوق الرياء والمجاملة وكتمان الحقائق والتزلف، بحيث تسود جميع المثالب التي تتصل بممالأة العامة من الناس. إن هذه الطريقة في العمل تحمل المعلم على أن ينظر إلى أولياء الطلاب بعين الطامع المستغل، فيتخذ جميع التدابير التي يتخذها صاحب عقار أو صاحب معمل للحصول على أكثر ما يمكن من الفائدة والربح، فيتسبب في ظهور مفاسد استجلاب العامة كالرياء والتظاهر وكتمان الحقائق والاستجداء، وكذلك مفاسد عدم تقسيم الثروة تقسيماً عادلاً بسبب الأحقاد والعداوات والعقد وسوء الظن.

إن ميزانية الحوزة الدينية عندنا تعاني من حالة مماثلة لتلك، ولا طريق لإصلاحها إلاَّ بإخضاعها للتنظيم بإيجاد صندوق عام ودفاتر وحسابات وأرصدة في مراكز الحوزات، بحيث أن أحداً لا يستطيع أن يقبض مالاً من الناس مباشرة، بل يأخذ كل بحسب الخدمة التي يؤديها من ذلك الصندوق الذي يكون تحت تصرف رجال الدين من الطراز الأول، فيعتاشون منه.

إذا حدث هذا فإن الناس سيوالون دفع الحقوق الشرعية بحكم إيمانهم

وعقيدتهم، وفي الوقت نفسه سوف ينحسر تسلط الدولة وتسلط العامة ورفع أيديها عن الأخذ بخناق الحوزة الدينية. إن كل المفاسد ناشئة من كون رجال الدين يتناولون المال مباشرة من الناس، الأمر الذي يوجب على رجال الدين أن تكون لهم علاقات مباشرة مع دافعي الحقوق الشرعية للتأثير عليهم واجتذابهم.

إن كل مرجع تقليد تعتمد إدارته على تسلم سهم الإمام وتوزيعه على طلاب الحوزة الدينية. فلا بد له من أن يستجلب الاهتمام لكي يستطيع استيفاء هذه الميزانية وإعدادها. ففي الظروف الحالية لا يسع رجال الدين في المدن إلاَّ أن يجعلوا من انتمائهم إلى الحوزة الدينية مهنة لهم، ومن المسجد مكاناً لعملهم وتكسبهم.

فلو أصلح هذا الحال، لما راح أحد يتصل بالناس بصورة مباشرة، ولتحرر مراجع التقليد المحترمون، ولانتفت عن المساجد صورة كونها أمكنة للكسب، ووضع حد لحالتها المؤسفة هذه، ولما غدت المساجد الكبيرة، مثل جامع كوهرشاد، مكاناً ينتحي فيه عشرات الأشخاص في كل زاوية يقيمون فيها صلاة الجماعة فيثيرون انتقاد المدركين من الناس، ولا يبقى مجال للتساؤل: لماذا تتصف صلاة الجماعة عند أهل السنة بكل مظاهر الجلال والشوكة، وتتصف بين الشيعة بأنها من مظاهر التفرقة والاختلاف!.

المعاش:

لا يمكن النظر إلى قضية المعاش نظرة سهلة ساذجة، فهي ركن أساس من أركان الحياة، فلو اختلَّت لأثَّرت على باقي جوانب الحياة.

إن من مميزات الإسلام أنه يولي اهتماماً كبيراً لمسألة المعاش، حتى أن بعضهم يرى أن الإسلام يعتبر الاقتصاد أساساً، إلاَّ أن نظرة الإسلام الواقعية لا ترى الاقتصاد أساساً، ولكنها لا تهمل دوره الرئيس. يرى الإسلام أن إصلاح شؤون المعاش لا بدَّ أن يكون من مسؤولية المؤسسات الاجتماعية كبيرها وصغيرها. ولهذا السبب تقول: إن قضية المعاش ليست مما يمكن التغاضي

عنه بسهولة، لأنها ركن من أركان الحياة الرئيسية، فإذا اختلَّ هذا الركن، اختلت الأركان الأخرى أيضاً.

فلناخذ رجلاً من رجال الدين يعيل عائلة تتألف من بضعة أفراد. بعد بضع سنوات من الدراسة يلقي رحاله في إحدى المدن، ويتخذ من أحد المساجد مركزاً له. وبالنظر إلى كونه متديناً فإنه يسعى في حدود إمكاناته أن يكون ذا نفع. وعلى ذلك فإن معاشه يعتمد على قبول المال من الناس مباشرة ولا مناص له عن النظر إلى أتباعه نظرة المستغل. ولما كان من المحتمل أن يكون في المدينة نفسها أشخاص آخرون يعتاشون مثل اعتياشه، ومن حيث طبيعة البشر، لا بدَّ أن يحصل بينهم تنافس في اجتذاب الأتباع. إن التنافس يقتضي إبداء مزيد من الرعاية والاهتمام بأذواق الناس. وعندما يرى هذا المسكين أن مخالفة العامة تسقطه من الوجود، فيفكر في نفسه أن الأمر بالمعروف يكون واجباً إذا لم يؤد إلى ضرر، فإذا وجد احتمال الضرر، فقد سقط عنه التكليف.

إن ارتباط معاش هذا الإنسان قد بدّل إحساسه وتصوره للتكليف الشرعي.

إنني اعترف أنه كان هناك دائماً أفراد متميزون يؤدون واجبهم على الرغم من الظروف الصعبة. منزهين عن التزلف للأتباع، إلاَّ أن الكلام يدور على الناس العاديين. لذلك لا ضرورة لإيجاد ظروف لا يستطيع غير النخبة أن يؤدوا في ظلها وظائفهم.

أثر الإيمان والتقوى:

قد يخطر للقارىء المحترم أننا قد أهلمنا في حساباتنا السابقة أثر الإيمان والتقوى العجيب في إصلاح الأمور، وأننا لم ننظر إلى المسائل إلاَّ من زاوية الأمور المعاشية، وعليه، فإن ما قيل لا يصدق إلاَّ على المؤسسات الاجتماعية الدنيوية، لا المؤسسات الدينية التي تتألف من أشخاص منزهين وأتقياء لا

يعنون إلاَّ بالمعنويات، وإن في المؤسسات الدينية تُتّخذ روح الإيمان والمعنويات مكان التنظيم والأجهزة والترتيب وكل ضبط وانضباط.

فأقول: ليس الأمر كذلك. إنني اعترف بأثر الإيمان والتقوى المدهش. إن الإيمان والتقوى يحلاَّن كثيراً من المشاكل، ويقومان مقام الكثير من الضبط والانضباط. لو وظفنا ميزانية حرة كهذه وبدون أية مسؤولية أو دفاتر وحسابات تحت إدارة مؤسسة غير دينية، عندئذٍ ستنكشف الحالة وكيف يمكن أن تكون. ففي المنظمات والمؤسسات الحكومية، على الرغم من كل ما فيها من التشكيلات الطويلة والعريضة ذات المسؤوليات والمعاقبات والمحاكم، وعلى الرغم من التفتيش المتوالي، نسمع كل يوم بقضايا الاختلاس المليونية تعرض أمام المحاكم. إنها قدرة الدين المعنوية التي ما زالت تحافظ على الحوزة الدينية، برغم كل ما هنالك من انعدام التنظيم والحساب، وتحول دون تلاشيها.

لقد ظهر في المحيط الديني المقدس زعماء من أمثال المرحوم الشيخ (مرتضى الأنصاري) الذي كان ينظر إلى الأموال التي تصله نظرته ـ حسب تعبيره ـ إلى الماء الوسخ الذي يبقى في الطست بعد غسل الملابس، لا يمد يده إليها إلاَّ عند الضرورة القصوى والحاجة الملحّة. إن من بين طلاب العلوم الدينية أفراداً كانوا وما يزالون مثالاً للزهد والقناعة والمنعة لا نظير له، حتى إن أقرب المقربين إليهم أساتذتهم وزملائهم لا يعلمون شيئاً عن فقرهم، فهم مصداق للآية الشريفة: ﴿يَحْسَبُهُمُ ٱلْجَاهِلُ أَغْنِيَآءَ مِنَ ٱلتَّعَفُّفِ﴾[1].

أهمية النظام والتنظيم:

إننا نعرف أنه ما من شيء يقوم مقام التقوى والإيمان، وإنهما يسدان الخلل في كثير من النواقص ولكن، من جهة أخرى، لا يمكن أن نضع التقوى والإيمان مكان كل شيء. إننا لا يمكن أن نتوقع من الشيء إلاَّ أثره الخاص.

---

(١) سورة البقرة، آية: ٢٧٣.

فالمعنويات لا تملأ مكان الماديات كلياً، ولا الماديات مكان المعنويات، وحتى المعنويات فيما بينها لا يملأ الواحد منها مكان الآخر تماماً. فلا العلم، يقوم مقام الإيمان، ولا الإيمان يمكن أن يقوم مقام العلم.

إن النظام والمؤسسات التنظيمية مبدأ مقدس من مبادىء حياة البشر، فإذا لاحظنا أن الروح المعنوية والإيمان قد قضيا على بعض مفاسد الفوضى وعدم الانضباط، فلا بدَّ أن نلاحظ أيضاً أن اللانظام وانعدام وجود المؤسسات التنظيمية لحياة رجال الدين قد زلزلتا أركان الإيمان والمعنويات وأوجدتا محيطاً فاسداً.

وإنه لمّا يدعو إلى الأسف الشديد أن يرى الناس بأعينهم أن أبناء بعض مراجع التقليد وأحفادهم وحاشيتهم يستغلون الفوضى السائدة في تنظيم مالية الحوزة الدينية فيختلسون ويصرفون في بذخ وإسراف دون أن تصل اختلاساتهم إلى نهاية. فهل فكرتم في قوة الضربة التي ينزلها هذا بعالم التدين؟.

والمشكلة الكبيرة الأخرى في مجتمعنا الديني هي وجود أناس يتزيّون بزي رجال الدين، ولكنهم صنيعة بعض الأجهزة التي تساندهم وتمدهم بالمال، فيقوم هؤلاء بكل ذكاء وبالإغراء باجتذاب أفراد آخرين يؤيدونهم ويعملون لمصلحتهم بما يضر بمصلحة المسلمين.

إنني لا أريد أن أتطرق في هذه المقالة إلى هؤلاء الأشرار والمفاسد التي يثيرها وجودهم، فمعظم الناس على علم، كثر أو قلّ بهولاء. إنما أتساءل هل يمكن قطع دابر هؤلاء وفسادهم بغير التنظيم السليم لمؤسساتنا الدينية؟.

الوعظ والتبليغ:

إن الوعظ والإرشاد والخطابة والمنبر من الفروع التي ترتبط بالدين، وإذا أردنا أن نتحدث عن هذا الفرع من الوظيفة التي يتحمل مسؤوليتها والخدمات التي يجب أن يؤديها وما له وما عليه، فلا بدَّ لنا أن نعقد بحثاً خاصاً بذلك. أما هنا وفيما يتعلق بما مرَّ من كلام، يرتبط بكونه قد أصبح مهنة وحرفة رسمية للتكسب يطلب فيها بالأجرة. أي الموضوع نفسه الذي رفضه جميع الأنبياء،

حسب ما ورد في القرآن، أصبح مألوفاً عندنا. أن من البديهي أن يسري قانون العرض والطلب على كل شيء يكون جزءاً من القضايا الاقتصادية، كأية بضاعة، عندئذٍ لا بدَّ أن يميل باتجاه ميلان رغبة المستهلك، لا مصلحته.

إذا أمكن القول بأن جميع ما يستورده التجار يكونون مدفوعين إليه بما تقتضيه مصلحة المستهلك، نستطيع عندئذٍ أن نقول أن احتراف الوعظ والإرشاد عندنا يستهدف مصلحة الإسلام والمسلمين.

إنني لا أنكر وجود الخطباء الصالحين الذين أدّوا خدمات جليلة ويؤدون، كما أنني لا أقول بتغيير الوضع الموجود، ولكني أقول: إن الجماعة الدينية يجب أن تربي مجموعة من الخطباء والوعاظ وتضع لهم برنامجاً صحيحاً وتؤمن لهم معيشتهم لكيلا يأخذوا أجراً على تبليغ رسالتهم. هؤلاء سوف يتمكنون من أن يفكروا بحرية دون أن يرتبطوا بجهة، وسيكون وجودهم حافزاً على أن يحذوا حذوهم. إن جهاز الوعظ والإرشاد عندنا، مثل الجماعة الدينية، لا حرية له، وضعيف في مكافحة جهل العامة.

تحذير وإنذار:

إذا شاء الله وحلَّت مشكلة مؤسستنا الدينية، فإن النواقص الأخرى تحل أيضاً كنتيجة، وإن لم نفعل نحن ذلك، فإن الزمان كفيل بتحقيقه. إن ما يبعث على الأمل هو وجود شخصيات كبيرة كفوءة ومخلصة في طلبها الإصلاح بين رجال الدين من الطراز الأول ومراجع التقليد وكبار الخطباء وحتى الطلبة والوعاظ الشبان، إن ما قيل في هذه المقالة لا يعني أن في رجال الدين - لا سمح الله - منقصة. بل إن هذه المقالة نفسها دليل على أن الكاتب يرى أن التنظيم الصحيح لمجتمعنا الديني يساعد شخصياتنا البارزة على أن تفتح يدها أكثر وتعد الطريق لتحقيق أهدافها المقدسة.

يعتقد الكاتب أنه ما دام الإصلاح الأساس لم يتحقق بعد، فإن من واجب طلاب الإصلاح أن يؤمنوا معيشتهم عن طريق امتهان شغل أو حرفة لا

تستغرق كل وقتهم، فيعيشون منها، لكي يستطيعوا التفكير بحرية والقول بحرية، والدفاع عن الإسلام في خندق حر ليهيئوا كل المقدمات لإصلاح كبير.

إن على رجال الدين الكبار عندنا أن يدركوا أن بقاء رجال الدين ووجود الإسلام يعتمد على تمسك علماء الدين بابتكار الإصلاحات العميقة التي تعتبر اليوم ضرورة لا مناص منها. إنهم اليوم يواجهون شعباً نصف يقظ، ولكنه يزداد يقظة يوماً بعد يوم. إن ما ينتظره الجيل الحاضر من رجال الدين غير ما كانت تنتظر منهم الأجيال السابقة، وإذا ما أغضينا الطرف عن بعض الآمال الفجّة والساذجة، فإن معظم ما ينتظرونه حق مشروع. فإذا لم يسرع رجال الدين في تحركهم ولم يخلصوا أنفسهم من قبضة العامة، ولم يجمعوا قواهم، ولم يخطوا خطوات نيّرة، فإن خطراً كبيراً سوف يتوجه إليهم من طلاب الإصلاح الذين لا يرتبطون بالدين.

إن الشعب اليوم متعطش للإصلاح، وسوف يزداد تعطشه غداً. إنه شعب يحس أنه متخلف عن الشعوب الأخرى، فهو يستعجل اللحاق بها. ومن ناحية أخرى نجد طلاب الإصلاح الذين لا يرتبط معظمهم بالدين كثيرين ويتربصون بمشاعر الجيل الحاضر وبطموحاته العالية، فإذا لم يستجب الإسلام ورجال الدين استجابة لتلك الطموحات، فإنها سوف تتوجه نحو الأفكار الجديدة. فكّروا لو أن خندق الإصلاح شغله هؤلاء، أفلا يتعرض الإسلام والمجتمع الديني للخطر؟.

أما إذا أريد بحول الله وقوته إجراء ترتيبات تنظيمية على المجتمع الديني، فينبغي أن يجلس مفكرونا وعلماؤنا ليضعوا الوسائل الكفيلة بتحقيق ذلك، ويرتبوا الأمور من حيث برامج الدراسة وطريقة إدارة مختلف الأقسام وغير ذلك. إن الكاتب قد أعد عدداً من الملاحظات بهذا الخصوص، إلاَّ أنه يكتفي بما ذكر لئلاَّ تطول هذه المقالة.

أمل وانتظار:

إنني أعلم أن بعضهم يرى هذه الأفكار والآمال عبثاً وغير عملية. إنهم

يعتقدون أن العمل على تنظيم المجتمع الديني في هذا العصر إنما هو أشبه بمحاولة إحياء ميت، أو على الأقل، أشبه بمحاولة إنقاذ مريض محكوم عليه بالموت.

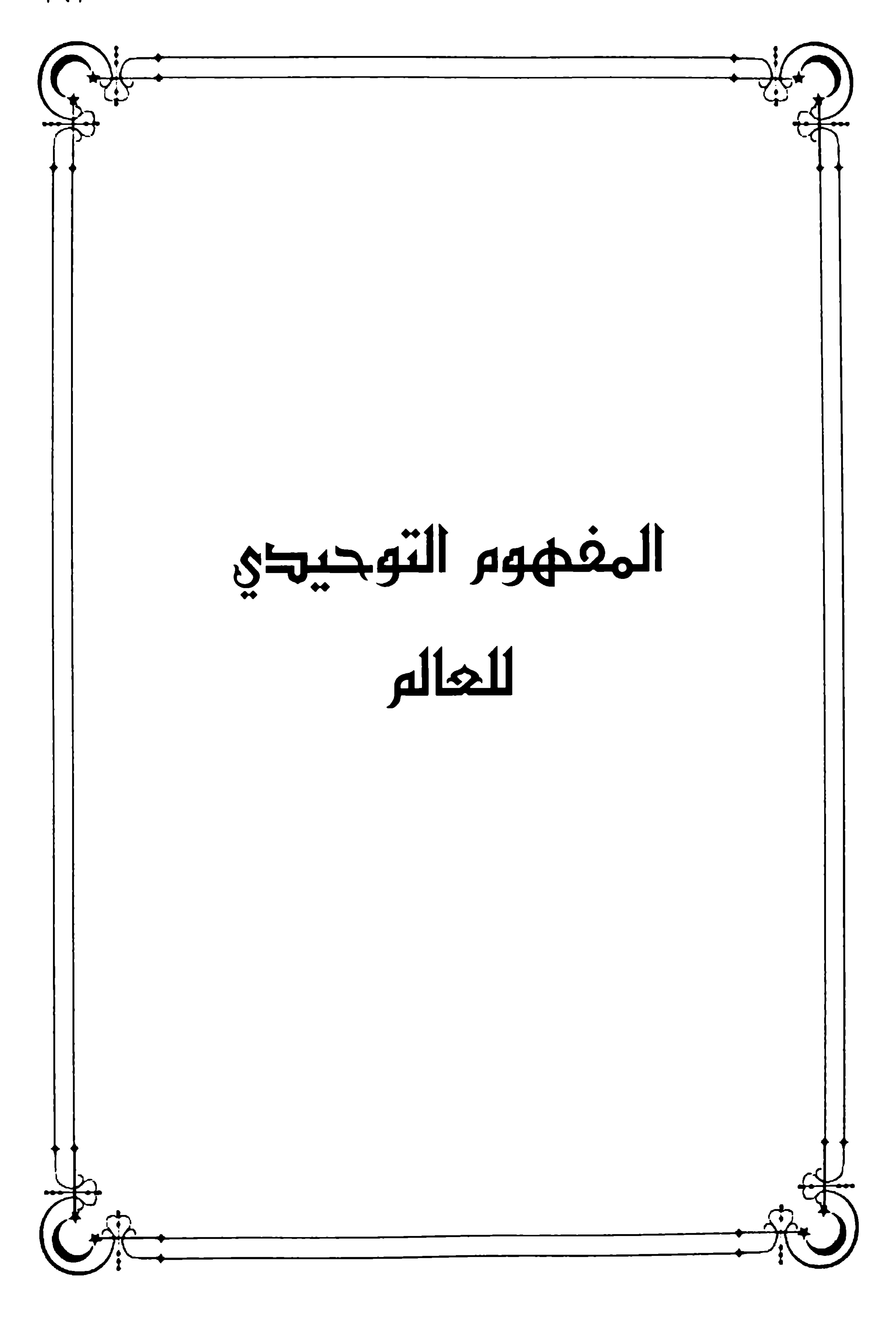
ولكني أقف في الجهة المعاكسة تماماً، وأرى نواة المجتمع الديني أشد حيوية من أي جهاز آخر، إنما هم كبلوا يديه ورجليه بالسلاسل والقيود، فيجب تحريره من هذه القيود. كثيراً ما قلت وأقول: إن مجتمعنا الديني شجرة أصيلة ثمينة وحية ولكنها مصابة بالآفات، فيجب الحفاظ عليها ومكافحة آفاتها. أما الذين يرونه شجرة يابسة نخرة ينبغي أن تجتث من جذورها، فإنهم مردودون مائة بالمائة وأراهم مضرين. إن مقولة «**إسلام بغير رجال دين**» كانت دائماً في نظري مقولة استعمارية. فإني اعتقد أن لا شيء يمكن أن يقوم مقام مجتمعنا الديني، إذ أن حملة الثقافة الإسلامية الأصيلة والعميقة والثمينة نجدهم في هذا المجتمع. إن التقوى والإيمان، والإخلاص، والتفجر والتحرك وتلك المعنويات والتضحيات، التي هي العلّة الأصيلة في بقاء هذا الشعب، إنما منبعها من هذه التربة المقدسة.

إنني استلهم إيماني وأملي في إصلاح المجتمع الديني من مطالعاتي في التراث الإسلامي الغني ومن معلوماتي عن الشخصيات الكفوءة في هذا الجهاز. وعليه، فإني لا أرى وجوب إصلاح هذا الجهاز ولا استعبد إمكان تحققه فحسب، بل أراه قريب الوقوع تماماً.

﴿إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُۥ بَعِيدًا ۝٦ وَنَرَىٰهُ قَرِيبًا ۝٧﴾[1].

---

(١) سورة المعارج، آية: ٦، ٧.



المفهوم التوحيدي للعالم

التصوّر

ترجمة: محمد علي آذرشب

كل مدرسة فكرية لا بدَّ أن تقوم حتماً على أساس نظرة للكون وتفسير لهذا العالم. وهذا الأساس يصطلح عليه اسم «التصوُّر»[١].

جميع الأديان والمذاهب وكل المدارس الفكرية والفلسفية والاجتماعية تستند إلى نوع من التصوّر.

الأهداف التي تطرحها مدرسة معينة وتدعو إلى تحقيقها، والطريق الذي ترسمه، والواجبات والمحظورات التي تضعها، والمسؤوليات التي تفرضها، كلها نتائج تستتبع بالضرورة التصور الذي تتبنَّاه تلك المدرسة.

الحكماء، قسموا الحكمة إلى: الحكمة النظرية والحكمة العملية. الحكمة النظرية تعني فهم الكون كما هو كائن، والحكمة العملية تعني فهم السلوك الحياتي كما ينبغي أن يكون. وهذا الذي «ينبغي أن يكون» هو النتيجة المنطقية لما «هو كائن».

---

(١) هذه التسمية استعملها بعض الكُتَّاب الإسلاميين، وهي لا تعني طبعاً ما قبال «التصديق» في المنطق بل تعني «النظرة العامة للكون والحياة». ونحن في هذه الترجمة استعملنا أيضاً عبارة «مفهوم العالم» بدل التصوُّر (م).

الإحساس والتصوّر:

لا نعني من «التصوّر» طبعاً إحساس العالم. التصور يعني فهم العالم، ويرتبط بمسألة «المعرفة» والمعرفة من خصائص الإنسان خلافاً للإحساس الذي يشترك فيه الإنسان وسائر الأحياء.

فهم العالم إذن من خصائص الإنسان، ويرتبط بقوّة تفكيره وتعقله.

كثير من الحيوانات لها قوّة إحساس تفوق فيها الإنسان، مثل باصرة العقاب، وشامة الكلب والنملة وسامعة الفأر، ولبعضها حواس يفتقدها الإنسان مثل حاسة الرادار الموجودة في بعض الأحياء كالخفاش مثلاً.

الحيوانات تحسّ العالم فقط، والإنسان يفسّره أيضاً. ولسنا هنا في صدد الحديث عن المسائل العديدة المرتبطة بالمعرفة، بل الذي أردنا أن نشير إليه هو إنَّ الإحساس غير المعرفة. وفي واقعنا البشري قد ينظر مجموعة من الأفراد إلى ظاهرة معينة، فيتلقاها جميعهم عن طريق الحواس، لكن عدداً منهم فقط يتجه إلى تفسيرها تفسيراً واحداً أو تفسيرات متنوعة.

أنواع التصوّر:

التصور أو مفهوم الإنسان للعالم يختلف باختلاف المصدر الذي ينطلق منه هذا التصور. فقد يكون المنطلق: العلم، أو الفلسفة أو الدِّين، ومن هنا يكون للتصور ثلاثة أنواع: العلمي، والفلسفي، والمادي.

التصور العلمي (المفهوم العلمي للعالم)[1]:

لكي نفهم حدود معطيات العلم في حقل المعرفة، نذكر أولاً أنَّ العلم

---

(١) في الحقيقة لا يمكن للعلم أن يعطينا مفهوماً عاماً عن الكون والحياة، وذلك ما يؤكّده الأستاذ المؤلف نفسه، ولذلك لا يمكن أن يكون هناك تصور علمي للعالم. وتقسيم التصور إلى علمي وفلسفي وديني فيه كثير من التسامح والتداخل والالتباس، إذاً لا توجد في المسألة العلمية نظرة إلٰهيَّة وأُخرى مادية، وإنَّما توجد هاتان النظرتان وتتعارض المادية مع الإلٰهيَّة حيثما تعرض مسألة الوجود فيما وراء الطبيعة. من هنا قسّم الإمام الشهيد المفهوم الفلسفي للعالم إلى: مثالي ومادي وإلٰهي، (راجع فلسفتنا: المفهوم الفلسفي للعالم) ـ م ـ.

يقوم على أساس: الفرضية والتجربة. حين يتجه عالم إلى اكتشاف أو تفسير ظاهرة معينة، تنقدح في ذهنه أولاً فرضية، ثم يُدخل هذه الفرضية في المختبر ويجري عليها التجارب العملية، فإن أيدتها التجارب، تتخذ الفرضية صفة المبدأ العلمي، ويبقى هذا المبدأ العلمي على اعتباره وقوته ما لم تحل محله فرضية أشمل ومدعومة بتجارب أفضل.

العلم يسلك هذا الطريق في كشف العلل والمعلولات، فبالتجربة العملية يكتشف علّة الشيء وأثره ومعلوله، ثم يتجه نحو علّة تلك العلّة، ومعلول ذلك المعلول، وهكذا يواصل العلم مسيرته في الحدود الممكنة.

عمل العلم، باعتباره يقوم على التجربة العملية، ذو مزايا ونقائص.

أهم مزايا الاكتشافات العلمية هي أنّها دقيقة وجزئية ومشخصة. العلم قادر على أن يزود الإنسان بآلاف المعلومات عن موجود جزئي، وقادر على أن يزودنا بكتاب من المعلومات عن ورقة نباتية. كما إنَّ هذه الاكتشافات ـ بفضل ما تقدمه للبشر من قوانين ـ تيسّر للإنسان طريق التصرف بهذه الظواهر والسيطرة عليها، ومن هنا تنشأ الصناعة والتكنولوجيا.

إلى جانب هذه المزايا، ثمة نقائص في عمل العلم هي:

١ ـ محدودية نطاقه: فالعلم محدود بالتجربة، وقادر على أن يتابع أعماله على الظواهر ما دامت تلك الظواهر تخضع للتجربة. لكن الكون بجميع أبعاده لا يخضع للتجربة. فالعلم يستطيع أن يتابع العلل والأسباب أو المعلولات والآثار إلى حدّ معين في الواقع العملي، ويصل بعدها إلى طريق مسدود. العلم مثل مصباح قادر على أن يشق جُنح الظلام إلى مدى معين. العلم لا يستطيع أن يجرّب مسألة بدء العالم ونهايته ولا المسائل التي ترتبط بعبثية العالم أو هدفيته، وبقوانين المسيرة التاريخية، وبوجود سبب أعلى من المادة في حركة الكون، وبعلاقة الإنسان بحركة الكون، وبحياة الإنسان بعد الموت. ولذلك يلجأ إلى الفلسفة حين يصل إلى مثل هذه المسائل.

العالم ـ في نظر العلم ـ مثل كتاب قديم سقطت أوراقه الأولى والأخيرة،

فلا مبدأه معلوم ولا منتهاه. من هنا كان المفهوم العلمي للعالم جزئياً لا كلياً. فالعلم يعرفنا إلى وضع بعض أجزاء العالم لا إلى الشكل العام والشخصية الكلية للعالم. المفهوم العلمي للعالم مثل مفهوم أُناس لمسوا فيلاً في ظلمة، فذلك الذي لمس أذن الفيل قال: إنَّ الفيل يشبه مروحة يدوية، وذلك الذي لمس رِجل الفيل قال إنَّه يشبه أسطوانة، أما ذلك الذي لمس ظهره، قال: إنَّ الفيل يشبه السرير.

العطاء التجزيئي للعلم لا يمكن أن يصور لنا العالم بشكله الكلي العام. والعالم مثل إنسان يسكن في منطقة من مناطق طهران ويعلم تفصيلات هذه المنطقة ودقائقها، ومثل هذا الإنسان لا يستطيع أن يفهم طهران بجميع أبعادها. ولو ضممنا المعلومات التجزيئية لكل منطقة من مناطق طهران إلى بعضها لما حصلنا أيضاً على التصوير الكلي لطهران، ولما استطعنا أن نفهم شكلها ولا ارتباط أجزائها مع بعضها ولا جمالها أو قبحها. ولا سبيل لنا لتكوين مفهوم عام عن طهران إلاَّ إذا أتيحت لنا وسيلة إلقاء النظرة الكلية العامة على هذه المدينة، كأنْ نتفحصها من الطائرة مثلاً.

من هنا فالعلم عاجز عن الإجابة إلى أهم المسائل المرتبطة بالتصور، وهي إعطاء صورة عامة كلية عن مجموع العالم.

٢ ـ النقص الآخر في التصور العلمي باعتباره أساساً لإيديولوجية معينة، هو أنَّ العلم متزلزل يفتقد الثبات في الجانب النظري، أي في جانب تصوير الواقع كما هو. صورة العالم تتغير باستمرار في المنظار العلمي. لأنَّ العلم قائم على أساس الفرضية والتجربة، لا على أساس المبادىء البديهية الأولية العقلية، فالفرضية والتجربة لهما قيمة وقتية. من هنا فالتصور العلمي متزلزل لا ثبات فيه، ولذلك لا يمكنه أن يكون قاعدة للإيمان. الإيمان يتطلب قاعدة قوية ثابتة لا يعتريها التزلزل والتغيير، قاعدة ذات صبغة خالدة.

٣ ـ إضافة إلى ما سبق، قيمة التصور العلمي تتمثل في الجانب العملي والفني، لا في الجانب النظري. بينما الإيديولوجية بحاجة إلى قاعدة ذات قيمة

نظرية لا عملية. نعني بالقيمة النظرية للعلم قدرته على إعطاء صورة لواقع العالم. ونعني بقيمته العملية والفنية قدرته على تصعيد مقدرة الإنسان على الصعيد العملي. تطور التكنولوجيا اليوم مظهر للقيمة الفنية للعلم.

ومن غرائب العلم في عالمنا المعاصر، أنَّ قيمته العملية والفنية ازدادت ازدياداً عكسياً مع قيمته النظرية.

قد يظن البعض أنَّ العلم حقَّق، في مجال خلق الإيمان والاطمئنان بحقيقة العالم، تطوراً مثل التطور الذي حقَّقه في المجالات العملية، بينما المسألة على العكس من ذلك تماماً(١).

ممَّا سبق يتضح أنَّ الإيديولوجية بحاجة إلى تصور يتصف بالخصائص التالية:

١ ـ قدرته على الإجابة إلى المسائل الأساسية للعالم ذات الارتباط بكل العالم لا بجزء خاص منه.

٢ ـ أن يقدم معرفة ثابتة موثوقة وخالدة لا معرفة موقتة عابرة.

٣ ـ ما يقدمه يجب أن يكون ذا قيمة نظرية كاشفة للواقع، لا أن تكون قيمته عملية فنية محضة.

وفهمنا أنَّ التصور العلمي يفتقد هذه المقومات الثلاثة.

التصور الفلسفي (المفهوم الفلسفي للعالم):

هذا التصور لا يبلغ في دقته وتشخّصه درجة التصور العلمي، لكنَّه ـ بدلاً من ذلك ـ يستند إلى سلسلة من «المبادىء». وهذه المبادىء بديهية ـ أوّلاً ـ ولا يمكن للذهن أن ينكرها، وتفرض نفسها عن طريق البرهان والاستدلال. وهي

(١) راجع: المفهوم العلمي للعالم، برتراند راسل، فصل: محدودية الطريقة العلمية. وفيه دلالات واضحة على رفض القيمة النظرية للعلم.

ـ ثانياً ـ عامة وشاملة، وتسمى في المصطلح الفلسفي، أحكام الموجود بما هو موجود، وتتصف بنوع من الجزم.

وليس في التصور الفلسفي ما في التصور العلمي من تزلزل وعدم ثبات، ومن محدودية في الإطار.

التصور الفلسفي يجيب إلى ذات الأسئلة التي تستند إليها الإيديولوجيات. والتفكير الفلسفي يشخص الصورة العامة للعالم بجميع أبعادها.

التصور العلمي والتصور الفلسفي كلاهما مقدمتان للعمل، ولكن بشكلين مختلفين:

التصور العلمي مقدمة للعمل باعتباره يمنح الإنسان القدرة والقوَّة على «التغيير» و«التصرف» في الطبيعة، ويجعله مسيطراً على الطبيعة، ليستخدمها في اتجاه تحقيق ميوله ورغباته.

والتصور الفلسفي مقدمة للعمل ومؤثر فيه أيضاً باعتباره يشخص اتجاه العمل وطريقة انتخاب الخط الحياتي للإنسان. هذا التصور مؤثر في موقف الإنسان وانفعالاته تجاه العالم، فهو يعيّن هذا الموقف ويبلور نظرةَ الإنسان إلى الكون والحياة، ويمنح الحياة معنى، ويخلصها من العبثية والفراغ.

وهذا ما نعنيه من قولنا: إنَّ العلم عاجز عن منح الإنسان تصوراً يشكل قاعدة لإيديولوجية معينة بينما تقدر الفلسفة على ذلك.

التصور الديني (المفهوم الديني للعالم):

لو اعتبرنا كل نظرة عامة عن الكون والعالم تصوراً فلسفياً، بغض النظر عن منطلق ذلك التصور، سواء أكان قياساً وبرهاناً أم تلقياً عن الوحي والغيب، فينبغي أن نعتبر التصور الديني نوعاً من التصور الفلسفي. بين التصور الديني والتصور الفلسفي حدود مشتركة، خلافاً للتصور العلمي.

ولو أخذنا منطلق التصور بنظر الاعتبار، فهناك فرق طبعاً بين المفهوم الديني للعالم والمفهوم الفلسفي للعالم.

في بعض الأديان مثل الإسلام، المفهوم الديني للعالم يتخذ طابعاً فلسفياً، أي طابعاً استدلالياً والمسائل المطروحة فيه مستدلة ومبرهنة على أساس عقلي. من هنا فالتصور الإسلامي هو أيضاً تصور عقلي وفلسفي.

التصور الديني يمتاز ـ كما قلنا ـ بما يمتاز به التصور الفلسفي من ثبات وخلود، وعموم وشمول. وهناك ميزة أُخرى يختص بها التصور الديني هي قداسة مبادئه.

الإيديولوجية تتطلب الإيمان، والإيمان لا يمكن أن يتأتّىٰ للإيديولوجية إلاَّ إذا اكتسبت طابع الحرمة إلى حدّ التقديس، إضافة إلى طابع الخلود والثبات في أُصول تلك الإيديولوجية. يتضح من هذا أنَّ التصور يستطيع أن يكون قاعدة للإيديولوجية، وباعثاً على الإيمان، حين يتخذ طابعاً دينياً.

ممَّا تقدَّم نفهم أنَّ التصور يستطيع أن يكون قاعدة للإيديولوجية حين يتصف بالاستحكام وسِعَة التفكير الفلسفي وقدسية المبادىء الدينية.

معيار تقييم التصور:

نستطيع أن نضع لجودة التصور المعايير التالية:

أوّلاً: أن يكون قابلاً للإثبات والاستدلال، أي أن يكون ـ بعبارة أُخرى ـ مسنوداً من العقل والمنطق، وبذلك يوافر الأرضية العقلية لتقبله، ويزيل الإبهام والغموض عن طريق العمل.

ثانياً: أن يمنح الحياة معنى، وأن يزيل من الأذهان أفكار عبثية الحياة، وخواء المسيرة الإنسانيَّة.

ثالثاً: أن يبعث في النُفوس الاندفاع والشوق والهدفية، لتكون له قدرة الجذب ومنح الطاقة والحرارة.

رابعاً: قدرته على إعطاء طابع التقديس للأهداف الإنسانيَّة والاجتماعية، ليبعث في نفوس معتنقيه الاستعداد للتضحية وتجاوز الذات، وبذلك يوافر عنصر «ضمان التنفيذ» للمدرسة الفكرية القائمة على ذلك التصور.

خامساً: قدرته على خلق روح الالتزام والإحساس بالمسؤولية في ضمير الأفراد أمام أنفسهم ومجتمعاتهم.

التصور التوحيدي:

التصور التوحيدي يتوافر على جميع الخصائص اللازمة للتصور المطلوب وهو التصور الوحيد القادر على جمع كل هذه الخصائص.

التصور التوحيدي يعني فهم العالم على أنَّه خلق نتيجة لمشيئة، وأنَّ نظام الوجود يقوم على أساس الخير والرحمة وعلى أساس البلوغ بالموجودات إلى كمالها المطلوب.

التصور التوحيدي يعني أنَّ العالم ذو قطب واحد ومحور واحد، وأنَّ مبدأه ومرجعه واحد «إنَّا لله وإنَّا إليه راجعون».

موجودات العالم ـ استناداً إلى هذا التصور ـ تتجه في «اتجاه» واحد، ونحو مركز تكامل واحد، وفق نظام منسجم. ليست الخليقة موجوداً عبثياً خاوياً من دون هدفه. العالم يسير وفق مجموعة نظم لا تتخلف في «السُّنن الإلٰهيَّة». والإنسان يتمتع بين الموجودات بكرامة خاصة ورسالة خاصة ويتحمل مسؤولية تربية نفسه وإصلاح مجتمعه. العالم مدرسة للإنسان. والخالق يجزي كل إنسان حسب نيته ومسعاه.

التصور التوحيدي يسنده المنطق والعلم والاستدلال. ويرى أنَّ كل ذرَّة من ذرَّات العالم دليل على وجود الخالق الحكيم العليم، وكل ورقة من ورق الشجر تشكل كتاباً في معرفة الباري.

التصور التوحيدي يمنح الحياة روحاً وهدفاً ومعنى، لأنَّه يدفع الإنسان تجاه مسيرة تكاملية مستمرة لا تعرف الوقوف عند مرحلة معينة.

التصور التوحيدي ذو جذابية وقدرة على بعث الحرارة والطاقة في النُّفوس، ويقدم أهدافاً مقدَّسة سامية، ويصنع الأفراد المضحين المتفانين.

التصور التوحيدي هو التصور الوحيد الذي تجد فيه الالتزام وتجد فيه

مسؤولية الأفراد إزاء بعضهم الآخر مفهوماً ومعنى، كما أنّه التصور الوحيد القادر على إنقاذ الإنسان من السقوط في هاوية العبثية.

التصور الإسلامي:

التصور الإسلامي تصور توحيدي، والتوحيد طرحه الإسلام في أنقى أشكاله وأفضل صوره.

الخالق في نظر الإسلام: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[1].

وهو غني، وكل شيء محتاج إليه: ﴿أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ﴾[2].

وهو محيط بكلّ شيء وقادر على كلّ شيء: ﴿إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾[3]. ﴿وَأَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾[4].

وهو موجود في كل مكان ولا يخلو منه أي مكان ولا أي جهة: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾[5].

وهو عليم بمكنونات القلب وبالمقاصد وبما يخطر في الأذهان: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾[6].

وهو مجمع الكمالات والمنزه عن كل نقص: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾[7].

وإنّه ليس بجسم ولا بالإمكان رؤيته: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ﴾[8].

---

(١) سورة الشورى: الآية ١١.
(٢) سورة فاطر: الآية ١٥.
(٣) سورة الشورى: الآية ١٢.
(٤) سورة الحج: الآية ٦.
(٥) سورة البقرة: الآية ١١٥.
(٦) سورة ق: الآية ١٦.
(٧) سورة الأعراف: الآية ١٨٠.
(٨) سورة الأنعام: الآية ١٠٣.

استناداً إلى التصور التوحيدي:

العالم، مخلوق، وموجه من قبل عناية ومشيئة إلٰهيَّة، وإذا انقطعت عنه العناية الإلٰهيَّة لحظة، يفنى ويزول.

العالَم لم يُخلق عبثاً، وفي خلق العالم والإنسان أهداف حكيمة. لم يخلق شيء في غير موضعه ومن دون حكمة وفائدة. النظام القائم هو النظام الأحسن والأكمل. والعالم يقوم على أساس العدل والحق ويقوم على أساس الأسباب والمسببات، وينبغي أن نبحث عن كل نتيجة في مقدمتها وسببها الخاص، وأن نتوقع من كل سبب نتيجته الخاصة.

قضاء الله وقدره يُوجدان كلَّ شيء عن طريق علته الخاصة فقط، وهما قضاء وقدرُ سلسلة علل ذلك الشيء[1].

إرادة الله ومشيئتهُ تجري في العالم بشكل «سُنَّة»، أي بصورة قانون مبدأ عام. السُّنن الإلٰهيَّة لا تتغير، وإنَّما تحدثُ التغييراتُ بناءً على السُّنن الإلٰهيَّة. خير الدُّنيا وشرّها يرتبطان بنوع سلوك الإنسان في العالم وبمواقفه وأعماله. الأفعال الصالحة ـ إضافة لما لها من ثواب وعقاب في الحياة الأُخرى ـ لا تخلو في هذه الدُّنيا من مُقابل. التدرج والتكامل من القوانين والسُّنن الإلٰهيَّة. والعالم مهد لتكامل الإنسان.

قضاء الله وقدره مسيطران على جميع العالم، والإنسان ـ بموجب القضاء والقدر ـ موجود حرّ مختار ومسؤول ومتحكم في مصيره. الإنسان يتمتع بشرف وكرامة ذاتية ويليق لحمل أعباء الخلافة الإلٰهيَّة. الدُّنيا لا تنفصل عن الآخرة، والعلاقة بينهما كالعلاقة بين مرحلتي الزرع والحصاد، والإنسان يحصد ما زرعه. والعلاقة بينهما كذلك مثل علاقة مرحلة الطفولة بمرحلة الشيخوخة، ومرحلة الشيخوخة حصيلة مرحلة الطفولة والشباب.

(١) راجع الإنسان والمصير، للمؤلّف.

التصور الإسلامي ينشد الحقيقة

الإسلام دين ينهج الحقيقة والواقع الموضوعي. كلمة «الإسلام» تعني التسليم وتعني أنَّ الشرط الأوَّل للإنسان المسلم تسليمه أمام الواقعيات والحقائق. والإسلام يرفض كل ألوان العناد واللجاج والتعصب والتقليد الأعمى والإنحياز والكِبَر لأنَّها تتعارض مع روح التسليم للحقائق والواقعيات.

الإسلام يرى أنَّ الإنسان معذور إنْ طلب الحقيقة بنزاهة وسعى من أجلها ولم يصلها. كما لا يعير الإسلام أهمية لاعتناق الإنسان حقيقة عن طريق التقليد أو الوراثة وما شابهها، إذا كان في معتنقها روح عناد ولجاج.

المسلم الحقيقي، رجلاً كان أم امرأة، ينشد الحقيقة،وهو لذلك يأخذ الحكمة والحقيقة أينما كانت وعن أي إنسان صدرت، ويقصد أقصى بقاع العالم لطلب العلم.

المسلم الحقيقي يطلب الحقيقة في جميع مراحل عمره، وفي جميع البقاع (دون تخصيص لمكان معين)، ويؤمن أنَّ الحقائق العلمية لبست حِكْراً على أفراد معيّنين. لأنَّه يؤمن بما قاله نبي الإسلام: «خُذوا الحكمة ولو من المشرك...» و.. «الحكمة ضالة المؤمن فليطلبها ولو في يد أهلِ الشرك». و«اطلبوا العلم ولو بالصين» و«أُطلبوا العلم منَ المهدِ إلى اللحد».

الإسلام يدين الظنون السطحية المتحيزة في المسائل، والتقليد الأعمى للآباء والأجداد والتسليم للتقاليد الموروثة، لأنَّها معارضة لروح التسليم أمام الحقيقة وباعثة على الانحراف والابتعاد عن الواقع الموضوعي.

الله، الحقيقة المطلقة ومبدأ الوجود:

الإنسان ينطوي على نزعة إلى الواقع الموضوعي. الطفل يبحث في الساعات الأولى من حياته عن ثدي أُمّه باعتباره واقعاً موضوعياً. ومع نموّ جسم الطفل وذهنه يبدأ بالتفكيك بين نفسه والأشياء الأُخرى وبالنظر إلى الأشياء باعتبارها خارجة ومنفصلة عنه. ومع أنَّ ارتباطه بالأشياء عن طريق مجموعة من الأفكار فهو يستفيد من الأفكار باعتبارها وسيلة ورابطاً، ويعلم أنَّ الحقيقة الموضوعية للأشياء هي غير الأفكار الموجودة في ذهنه.

الحقائق الموضوعية التي يدركها الإنسان عن طريق الحواس تشكل بمجموعها ما نسميه بالعالم، وتتميز بالخصائص التالية:

١ ـ المحدودية:

الموجودات المحسوسة المشهودة، ابتداءً من «الذرَّة» وحتى «الكوكب» محدودة أي إنَّها تشغل حيِّزاً مكانياً وزمانياً معيناً، وليس لها وجود خارج ذلك المكان وخارج الامتداد الزمني.

بعض الموجودات تشغل حيِّزاً مكانياً أكبر، وتمتد خلال فاصلة زمانية أطول، وبعضها الآخر تشغل مكاناً أقل وذات فترة زمنية أقصر، لكنَّها جميعاً محدودة في إطار معين من الزمان والمكان.

٢ ـ التغيير:

موجودات العالم بأجمعها متغيرة متطورة غير ثابتة. لا يوجد في العالم المحسوس كائن باق على حال واحدة. إمَّا أن يكون في حالة نمو وتكامل أو في حالة تدهور وانحطاط.

الموجود المادي المحسوس يطوي خلال جميع فترة وجوده مرحلة تبادل مستمر في حقيقته. إمَّا أن يأخذ أو يعطي أو يأخذ ويعطي أيضاً. أي إنَّه إمَّا أن يأخذ من حقيقة الأشياء الأُخرى ويصيِّرها جزءاً من حقيقته، أو يمنح الواقع الخارجي جزءاً من حقيقته، أو يفعل العمليتين معاً.

على أيٍّ حال لا يمكن لموجود مادي أن يبقى ثابتاً ساكناً، هذه واحدة أُخرى من الخصائص العامة لموجودات هذا العالم.

٣ ـ الارتباط:

كل موجود في العالم «مرتبط» و«مشروط». أي إنَّ وجوده مرتبط ومشروط بوجود شيء أو أشياء أُخرى، بحيث لو انعدم ذلك الشيء أو تلك الأشياء لانعدم ذلك الموجود أيضاً.

لو أمعنا النظر في حقيقة الموجودات لألفيناها مقرونة بشرط أو شروط كثيرة. ولا يمكن أن نرى بين الموجودات موجوداً بلا شرط وبشكل مطلق (أي موجوداً محرراً من قيود الموجودات الأُخرى).

كل الوجودات «مشروطة». أي إنَّ كل واحد منها موجود على تقدير وجود شي آخر، وهذا الشيء الآخر بدوره موجود على تقدير وجود شيء آخر وهكذا...

٤ ـ الحاجة:

الموجودات المحسوسة والمشهودة مرتبطة ومشروطة كما قلنا، وهي لذلك محتاجة، محتاجة إلى كل الظروف والملابسات المرتبطة بها. وكل واحد من هذه الظروف بدوره محتاج إلى مجموعة ظروف وملابسات أُخرى.

لا يمكن أن نعثر على موجود منطو على «نفسه» أي مستغن عن غيره، وقادر على البقاء مع افتراض فناء غيره.

من هنا فالفقر والحاجة من المظاهر العامة في موجودات الكون.

٥ ـ النسبية:

الموجودات المحسوسة والمشهودة نسبية في أصل الوجود وفي كمالات الوجود. فلو وصفناها مثلاً بالكبر والعظمة أو بالقوَّة والقدرة أو بالروعة

والجمال، أو بالسابقة والقدم أو حتى بالوجود والكينونة فإنَّنا نصفها قياساً بأشياء أُخرى.

فلو وصفنا الشمس مثلاً بأنَّها كبيرة، فإنَّنا نعني أنَّها كبيرة بالنسبة إلينا وإلى أرضنا وإلى الكواكب منظومتنا الشمسية، إذ إنَّ هذه الشمس صغيرة بالنسبة إلى بعض الكواكب، وهكذا لو وصفنا موجوداً بأنَّه قوي أو جميل أو عالم، حتى وجود الشيء يظهر من خلال نسبته إلى وجود آخر.

كل وجود، وكل كمال، وكل علم، وكل جمال، وكل قدرة وعظمة وجلال، إنَّما يظهر حين ننسبه إلى ما هو دونه. وبالإمكان أيضاً افتراض ما هو أسمى منه، وكل الصفات المذكورة تنقلب إلى ضدها حين ننسب الموجود إلى ما فوقه. أي ينقلب الوجود إلى فناء، والكمال إلى نقص، والجمال إلى قبح، والعظمة والجلالة إلى حقارة.

قوَّة العقل والتفكير في الإنسان لا تكتفي بالظواهر، خلافاً للحواس، وتنفذ إلى أعماق المظاهر الكونية. هذه القوَّة تقضي أنَّ الوجود لا يستطيع أن ينحصر ويتحدد بهذه الظواهر المحدودة والمتغيرة والنسبية والمشروطة والمحتاجة.

هذه الساحة الكونية المشهودة أمامنا بمجموعها قائمة بنفسها ومستندة إلى ذاتها. ولا بدَّ إذن من وجود حقيقة ثابتة، ومطلقة، وغير محدودة وغير مشروطة، وغير محتاجة، تستند إليها جميع الكائنات وحاضرة في جميع الأمكنة والأزمنة. ومن دون هذه الحقيقة فإنَّ الساحة الكونية لا تستطيع أن تقف على أقدامها، أي لا يمكن لهذه الساحة أن يكون لها وجود أساساً، ولا شيء، من دون هذه الحقيقة، سوى العدم والفناء.

القرآن الكريم يصف الله سبحانه وتعالى بأنَّه «قيُّوم»، «غني»، «صمد» مشيراً إلى أنَّ الساحة الكونية بحاجة إلى حقيقة، «تقوم» هذه الساحة بها، هذه الحقيقة هي سند وحافظ لكل الأشياء المحدودة النسبية المشروطة. إنَّه تعالى

«غني» لأنَّ كلّ شي سواه بحاجة إليه، وهو «صمد» لأنَّ ما سواه فارغ ومحتاج إلى حقيقة تملأ هذا الفراغ بالوجود.

القرآن الكريم يطلق على الموجودات المحسوسة المشهودة اسم «الآيات»، أي كل موجود يشكل بدوره دلالة على وجود الله المطلق وعلمه وقدرته وحياته ومشيئته.

عالم الطبيعة - في نظر القرآن الكريم - مثل كتاب مدون بيد مؤلف عليم حكيم. وكل سطر، بل كل كلمة تدلُّ على العلم اللامتناهي والحكمة اللامتناهية لمؤلفه.

كل علم من علوم الطبيعة هو من منظار، تعرّفٌ إلى الطبيعة وهو من منظار آخر أعمق، تعرّفٌ إلى الله.

ولأجل أن نفهم منطق القرآن بشأن التعرف على الطبيعة من منظور التعرف إلى الله نكتفي بذكر آية كريمة واحدة من آيات قرآنية كثيرة في هذا المجال:

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾(١).

هذه الآية تدعو إلى التعرف إلى الساحة الكونية بما فيها من مظاهر حركة الأفلاك، وحركة الفلك وعطاؤها الاقتصادي، ومنشأ الأمطار والغيوم، والأحياء الموجودة على ظهر الأرض. كما تؤكّد الآية الكريمة على أنَّ التعرف إلى هذه المظاهر الطبيعية باعث على معرفة الله.

صفات الله:

القرآن الكريم يذكر أنَّ الله متصف بجميع صفات الكمال: ﴿لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾(٢).

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٤٦.

(٢) سورة الحشر: الآية ٢٦.

والصفات السامية في كل الوجود خاصة به: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[(١)].

من هنا فالله حيٌّ، قادر، عليم، مريد، رحيم، هاد، خالق، حكيم، غفور، عادل... ومتّصف بكل صفات الكمال الأُخرى.

وهو ـ تعالى ـ من جهة أُخرى، ليس بجسم، ولا مركب، ولا ميت، ولا عاجز، ولا مجبر، ولا ظالم.

المجموعة الأولى من الصفات هي الصفات الكمالية التي يتصف بها الله. وتسمى بالصفات الثبوتية. والمجموعة الثانية ناشئة من النقصان، والله منزَّه منها، وتسمى أيضاً «الصفات السلبية».

نحن نحمد الله ونسبِّحه، نحمده حين نذكر أسماءه الحسنى وصفاته الكمالية. ونسبِّحه حين ننزّهه عمَّا لا يليق به. وفي الحمد والتسبيح نركِّز على معرفة الله. وبذلك نرتفع بأنفسنا إلى مدارج الكمال.

توحيد الله:

ليس لله سبحانه مثيل ولا شبيه ولا شريك. ومحال أن يكون له ذلك، لأنَّ التعدد من خواص الموجودات المحدودة النسبية. ولا معنى للكثرة والتعدد في الموجود اللامتناهي.

نحن نستطيع أن يكون لنا ولد واحد أو أولاد عديدون، وبمقدورنا أن نتخذ صديقاً واحداً أو أصدقاء كثيرين، ذلك لأنَّنا محدودون وأولادنا وأصدقاؤنا محدودون أيضاً. والموجود المحدود يستطيع أن يتخذ له في مرتبته شركاء ونظراء، وبذلك يقبل الكثرة والتعدد. أما الموجود اللامتناهي فلا يقبل التعدد.

المثال التالي ـ على قصوره ـ مفيد في توضيح هذه المسألة:

---

(١) سورة الروم: الآية ٢٧.

بشأن أبعاد العالم المادي المحسوس، أي عالم الأجسام المشهودة الملموسة، انقسم العلماء إلى فريقين: فريق يذهب إلى أنَّ أبعاد الكون محدودة، أي إنَّ العالم المحسوس يمتد إلى حدّ ينتهي عنده. وفريق آخر يعتقد أنَّ أبعاد العالم المادي لا متناهية، ولا تنتهي في أي طرف من أطرافه وليس لعالم المادة بدء ولا وسط ولا نهاية.

لو قبلنا نظرية محدودية العالم المادي لاستطعنا أن نطرح سؤالاً بشأن وجود عالم مادي آخر غير عالمنا هذا. لكنَّنا لو قبلنا نظرية لا نهائية العالم المادي لما استطعنا أن نفترض وجود عالم مادي آخر. فكل عالم آخر نفترضه هوعين هذا العالم أو جزء منه.

هذا المثال يرتبط بعالم الأجسام والموجودات الجسمية المحدودة والمشروطة والمخلوقة، والتي ليست لها حقيقة مطلقة ومستقلة وقائمة بالذات، وهذا العالم المحدود في حقيقته لا يمكن أن نتصور له عالماً ثانياً إذا قبلنا نظرية لا نهائية أبعاده، فما بالك بالله سبحانه، وهوتعالى غير محدود وحقيقة مطلقة ومحيط بجميع الأشياء، ولا يخلو منه زمان ولا مكان، وهو أقرب إلينا من حبل الوريد.

من هنا فمحال أن يكون لله نظير وشريك، بل لا يمكن افتراض ذلك.

إضافة إلى ذلك، نحن نرى آثار عناية الله، وتدبيره وحكمته في جميع الموجودات. ونشاهد الإرادة الواحدة والمشيئة الواحدة والنظام الواحد في جميع أرجاء العالم. وهذا يشير إلى أنَّ عالمنا ذو مصدر واحد لا مصدرين ولا مصادر عدَّة.

وهناك مسألة أُخرى تبرز لو افترضنا تعدد الخالق، هي أنَّ العالم سيكون خاضعاً لأكثر من إرادة وأكثر من مشيئة، وكل هذه المشيئات تؤثر في سير الأعمال بِنِسَب متساوية. لو أنَّ لهذا العالم إلٰهين مثلاً، لكان وجود كل موجود ينطوي على وجودين ينتسب كل منهما إلى إلٰه. وكل واحد من هذين الوجودين ينطوي بدوره على وجودين أيضاً. وهكذا نخرج بنتيجة هي عدم إمكان ظهور

أي موجود، وتحول العالم إلى عدم وفناء. من هنا قال القرآن الكريم: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[1].

العبادة:

معرفة الله الواحد الأحد الكامل المنزه من كل عيب أو نقص، ومعرفة ارتباطه بالعالم باعتباره ـ تعالى ـ خالقاً، حافظاً، فيَّاضاً، عطوفاً، رحماناً، كل ذلك يبعث في أنفسنا دافعاً لاتخاذ موقف معين نعبر عنه بكلمة «عبادة».

العبادة نوع من الارتباط المعبر عن خضوع الإنسان وثنائه وحمده الله تعالى. هذا النوع من الارتباط، يستطيع الإنسان أن يُقيمه مع ربه فقط، ويصدق مع الله وحده. ولا يصدق كما لا يجوز مع مصدر آخر.

معرفة الله، باعتباره تعالى المبدأ الوحيد للوجود وربّ جميع الأشياء، تفرض علينا أن نوحّده في العبادة، والقرآن الكريم يؤكّد مراراً أنَّ العبادة خاصة بالله، ولا ذنب أعظم من الشرك بالله.

الآن نلقي الضوء على العبادة باعتبارها ارتباط الإنسان مع الله وحده دون سواه.

تعريف العبادة:

لكي يتضح مفهوم العبادة نذكر مقدمتين:

١ ـ العبادة إمَّا باللفظ أو بالعمل. اللفظية عبارة عن مجموعة القراءات والأذكار نلفظها في أركان الصلاة وتلبية الحج مثلاً. والعبادة العملية، هي الحركات والأفعال التي نؤديها لدى الركوع والسجود والقيام في الصلاة والوقوف في المشاعر، والطواف حول البيت.

أغلب العبادات تشتمل على الجانب اللفظي والعملي معاً، كما في الصلاة والحج.

---

(١) سورة الأنبياء: الآية ٢٣.

٢ ـ أعمال الإنسان على نوعين: رمزية وغير رمزية. غير الرمزية هي التي لا يُراد منها الرمز إلى معنى آخر، بل يُقصد منها تحقيق آثارها الطبيعية، مثل عمل الفلاح في مزرعته، وعمل الخياط على قماشه. فالفلاح لا يريد من عمله إلاّ تحقيق الأثر الطبيعي للفلاحة، وليس في عمله رمز لشيء آخر.

أمّا الرمزية، فهي التي تعبر عن نوع من الأهداف والأحاسيس، كتحريك الرأس علامة على التصديق، أو الإنحناء علامة على الاحترام.

أكثر أعمال الإنسان من النوع الأوّل. وقليل منها من النوع الثاني، وهذا النوع الثاني من الأعمال له حكم الألفاظ والكلمات المستعملة للإعراب عن قصد معين.

بعد هاتين المقدمتين نقول: إنَّ العبادة لفظية كانت أم عملية، هي عمل «ذو معنى»، فالإنسان بأقواله العبادية يعبر عن حقائق معينة، وبأعماله العبادية مثل الركوع والسجود والوقوف والطواف والإمساك يعبر عن الحقائق نفسها التي ذكرها في ألفاظه.

روح العبادة:

الإنسان في عباداته اللفظية والعملية يعبر عن الأُمور التالية:

١ ـ حمد الله والثناء عليه بما يختص به من الصفات. أي الصفات التي تعبر عن الكمال المطلق، مثل العلم المطلق، والقدرة المطلقة، والإرادة المطلقة. معنى الإطلاق في الكمال والعلم والقدرة والإرادة هي إبعاد المحدودية والمشروطية عن هذه الصفات وإبعاد الحاجة عن الله تعالى.

٢ ـ تسبيح الله وتنزيهه عن كل نقص، مثل الفناء، والمحدودية، والجهل، والضعف، والبخل، والظلم وأمثالها.

٣ ـ حمد الله وشكره، باعتباره ـ تعالى ـ المصدر الأصلي لكل أنواع الخير والنعم، وما سواه وسيلة وضعها سبحانه لوصول النعم إلينا.

٤ ـ الإقرار بالاستسلام المحض والطاعة المحضة له تعالى دونما شرط،

وبأنَّه يستحق الطاعة والتسليم. إنَّه أهل لأن يأمر لأنَّه إله، ونحن أهل للطاعة والتسليم لأنَّنا عبيد.

٥ ـ نفي الشرك به في الأُمور المذكورة. فليس ثمَّ كامل مطلق سواه، وليس هناك موجود منزه من النقص غيره، وليس ثمَّ مصدر أصلي لكل أنواع النعم عداه، ولذلك يعود الشكر كلّه إليه. ولا موجود غيره يستحق الطاعة المحضة والتسليم المحض له. كل إطاعة، مثل إطاعة النبي والإمام والحاكم الإسلامي والوالدين والمعلم، ينبغي أن تنتهي بإطاعته ورضاه تعالى، وإلاَّ حُرِّمت تلك الإطاعة.

هذا هو الموقف الذي يليق بعبد أن يتخذه أمام الله تعالى، ولا يصدق اتخاذ مثل هذا الموقف تجاه أي موجود آخر، بل لا يجوز أيضاً.

مراتب التوحيد

للتوحيد مراتب ودرجات، وهكذا الشرك المقابل للتوحيد له مراتب ودرجات أيضاً. والموحّد الواقعي هو الذي طوى كل مراحل التوحيد.

١ ـ توحيد الذات:

توحيد الذات، وهو معرفة ذات الله على أنَّه واحد أحد. كل موحّد يعرف الله على أنَّه «غني» أي إنَّ كلّ شي محتاج إليه ويستمد العون منه وهو غني عن كل شيء:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ ﴿١٥﴾﴾[1].

كما أنَّ كل موحد يقرّ بأوّلية الله، أي إنَّه مبدأ الموجودات وخالقها، وكل الموجودات منه، ولم يولد هو من شي. أي إنَّه بتعبير الحكماء «علّة أولى».

وهذه هي أولى مراحل معرفة الله وأوّل تصور ينطبع في ذهن الإنسان الموحّد عن الله، لأنَّ السؤال الذي يواجه الفكر الإنساني في قضية الوجود

---

(١) سورة فاطر: الآية ١٥.

هو: هل هناك حقيقة مستقلة لم تنشأ من مصدر آخر، بل كل الحقائق الأُخرى ناشئة عنها؟

التوحيد الذاتي يعني أنَّ الله لا يقبل التعدُّد، وليس له نظير: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[١].

وليس ثَمَّ موجود في مرتبة وجوده: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾[٢].

التعدُّد من خصائص المخلوقات والممكنات. محمَّد مثلاً فرد من أفراد النوع الإنساني، ومن الواضح إمكان افتراض أفراد آخرين لهذا النوع. أما ذات واجب الوجود (الله) فمنزَّهة ومبرَّأة من هذه المعاني.

وحدة ذات واجب الوجود تؤدِّي إلى وحدة الكون في المبدأ والمنشأ وفي المرجع والمنتهى. الكون لم ينشأ من أُصول متعددة، ولا يعود إلى أُصول متعدّدة بل نشأ من أصل واحد وحقيقة واحدة: ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[٣].

ويعود إلى نفس ذلك الأصل نفسه وتلك الحقيقة نفسها: ﴿أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ﴾[٤].

وبعبارة أُخرى: عالم الوجود ذو قطب واحد ومركز واحد ومحور واحد.

علاقة الله بالكون هي علاقة الخالق بالمخلوق، أي علاقة العلَّة (العلَّة الإيجادية) بالمعلول، لا علاقة الضوء بالمصباح أو علاقة الشعور الإنساني بالإنسان. صحيح أنَّ الله «ليس عن الأشياء بخارج ولا فيها بوالج» بتعبير عليّ أمير المؤمنين، وصحيح أنَّه مع الأشياء، وليست الأشياء معه: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[٥].

لكن هذا لا يعني أنَّ الله بالنسبة إلى هذا العالم كالضياء بالنسبة إلى

---

(١) سورة الشورى: الآية ١١.
(٢) سورة التوحيد: الآية ٤.
(٣) سورة الرعد: الآية ١٦.
(٤) سورة الشورى: الآية ٥٣.
(٥) سورة الواقعة: الآية ٤.

المصباح وكالشعور بالنسبة إلى جسم الإنسان. ولو كان كذلك، لأصبح الله معلولاً للعالم، لا العالم معلولاً لله، لأنَّ الضياء معلول المصباح، لا المصباح معلول الضياء. وعدم انفصال الله عن العالم لا يستلزم اتجاه الله والعالم والإنسان نحو منحى واحد، وتحركَ الجميع بإرادة واحدة وروح واحدة. فالله سبحانه منزَّه من صفات المخلوقين: ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[1].

٢ ـ توحيد الصفات:

توحيد الصفات يعني فهم الخالق تعالى على أنَّ ذاته عين صفاته، وأنَّ صفاته تشكل مع بعضها وحدة واحدة. التوحيد الذاتي يعني نفي الأنداد والنظائر، والتوحيد الصفاتي يعني نفي كل أنواع الكثرة والتركيب في الذات نفسها. ذات الباريء، مع اتصافها بأوصاف الجمال والجلال الكمالية، لا تنطوي على جوانب عينية مختلفة، فاختلاف الذات مع الصفات، واختلاف الصفات مع بعضها تستلزمهما محدودية الوجود، أمَّا بالنسبة إلى الوجود اللامتناهي، فلا يمكن تصور الكثرة والتركيب واختلاف الذات مع الصفات فيه تماماً كما لا يمكن تصور ثانٍ لهذا الوجود.

توحيد الصفات مثل توحيد الذات، من أُصول المعارف الإسلامية، ومن أسمى وأهم الأفكار البشرية التي تبلورت بشكل خاص في مدرسة أهل بيت رسول الله ﷺ.

نشير هنا إلى فقرة من أولى خطب «نهج البلاغة» تأييداً لـمَّا ذهبنا إليه وتوضيحاً لما ذكرناه في قسم توحيد الصفات:

«الحمدُ لله الذي لا يبلغ مدحَتهُ القائلون، ولا يُحصي نعماءه العادّون، ولا يؤدِّي حقّه المجتهدون، الذي لا يدركه بعدُ الهمم، ولا ينالُه غوصُ الفِطن، الذي ليس لصفتهِ حَدّ محدودٌ ولا نعتٌ موجود...

---

(١) سورة الصافات: الآية ١٨٠.

كمالُ الإخلاص له نفيُ الصفات عنه، لشهادةِ كلِّ صفةٍ أنَّها غيرُ الموصوف، وشهادةِ كلِّ موصوف أنَّه غيرُ الصفة، فمَن وَصَف اللَّهَ قَرنَه، ومَنْ قَرنَه فقد ثنّاه، ومَنْ ثنّاه فقد جزَّأه ومَنْ جزَّأه فقد جَهِلَه...»[1].

في هذه العبارات إثبات الصفات لله تعالى: «الذي ليس لصفته حدّ محدود»، ونفي الصفات عنه «لشهادة كل صفة أنَّها غير الموصوف». ومنها نفهم أنَّ الصفات التي يتصف بها الله تعالى هي الصفات اللامحدودة مثل لا محدودية الذات الإلٰهيَّة وهي عين ذات الباري تعالى. والصفات المنزَّه والمبرأ منها هي الصفات المحدودة المنفصلة عن الذات والمنفصلة عن بعضها.

٣ ـ توحيد الأفعال:

توحيد الأفعال يعني إرجاع كل ما في العالم من نظم وسُنن وعلل ومعلولات وأسباب ومسببات إلى فعل الله تعالى وعمله، وإرادته. الله سبحانه وتعالى «قيُّوم» هذا العالم، أي إنَّ موجودات العالم ليس لها استقلال ذاتي بل قائمة ومرتبطة بالخالق، وهذا الارتباط يشمل ساحة التأثير والعلية. من هنا فإنَّ الخالق ليس له شريك في الفاعلية أيضاً كما في الذات. كل فاعل وكل سبب، يستمد حقيقته ووجوده وتأثيرَه وفاعليتَه منه تعالى، وهو قائم به سبحانه «ما شاء الله ولا حول ولا قوَّة إلاَّ بالله».

الإنسان، مثل سائر مخلوقات الله، له الأثر الفاعل في الأُمور بل في مصيره أيضاً، لكنَّه غير «مفوض» ولا «متروك» إلى نفسه: «بحول الله وقوَّته أقوم وأقعد». الاعتقاد بتفويض موجود، إنساناً كان أم غير إنسان، يستلزم الاعتقاد بأنَّ ذلك الموجود شريكاً في الاستقلال وفي الفاعلية. والاستقلال في الفاعلية يستلزم الاستقلال في الذات، وهو مناف لتوحيد الذات قبل أن يكون منافياً لتوحيد الأفعال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ وَلِىٌّ مِّنَ ٱلذُّلِّ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًا﴾.

---

(١) نهج البلاغة: الخطبة الأولى.

٤ ـ التوحيد في العبادة:

مراتب التوحيد الثلاث المذكورة، ترتبط بالتوحيد النظري وهو نوع من المعرفة، أمَّا التوحيد في العبادة فهو توحيد عملي، وهو نوع من «الكينونة» و«الصيرورة».

مراتب التوحيد الثلاثة تمثل التفكير الصحيح، وهذه المرحلة تمثل الاتجاه الصحيح في «الكينونة» و«الصيرورة». التوحيد النظري هو الرؤية التكاملية، والتوحيد العملي هو الاندفاع على طريق الكمال. التوحيد النظري هو التوصل إلى توحيد الله، والتوحيد العملي هو «توحّد» الإنسان. التوحيد النظري «رؤية» والتوحيد العملي «اندفاع».

قبل أن نشرح التوحيد العملي ينبغي أن نطرح هذا السؤال: هل التوحيد النظري ـ أي فهم وحدة ذات الله، والإيمان بوحدة الذات والصفات، والوحدة في الفاعلية ـ ممكن أم لا؟ ولو كان ذلك ممكناً، فهل هذا الفهم مؤثر في سعادة البشر، أم إنَّ العامل المؤثر المفيد في سعادة البشر هو التوحيد العملي لا غير؟

إمكان المعارف التوحيدية المذكورة في السؤال شرحناها في كتاب «أُصول فلسفة وروش رئاليسم» أما بشأن تأثير هذه المعرفة في السعادة البشرية، فذلك يرتبط بفهمنا للإنسان ولسعادته.

طغيان الأفكار المادية بشأن الإنسان والوجود أدَّت أن يذهب ـ حتى بعض المؤمنين بالله ـ إلى أنَّ المسائل والمعارف الإلٰهيَّة ليست بذات جدوى وعديمة الفائدة، وإنَّها نوع من الفرار من الواقع العيني واللجوء إلى التصورات الذهنية. لكن الإنسان المسلم المؤمن بأنَّ حقيقة الإنسان ليست حقيقة بدنية محضة، بل الحقيقة الأصيلة الإنسانيَّة هي حقيقة روحه التي جوهرها علم وقدس وطُهر، هذا الإنسان يعلم جيداً أنَّ التوحيد ـ بالاصطلاح النظري ـ إضافة إلى كونه أساساً للتوحيد العملي، هو بحدِّ ذاته كمال نفسي، بل أسمى

مراتب الكمال النفسي، وهو يرفع الإنسان نحو الله ويمنحه الكمال: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾[١].

إنسانيَّة الإنسان تتوقف على معرفة الله. لأنَّ المعرفة الإنسانيَّة لا تنفصل عن الإنسان، بل تشكل أعمق وأهم أجزاء وجوده. وكلَّما ازدادت معرفة الإنسان بالكون ونظام الوجود ومبدأ الوجود تتحقق فيه خصائص الإنسانيَّة التي يكوّن العلم والمعرفة نصفاً من جوهرها.

فهم المعارف الإلٰهيَّة في نظر الإسلام، وفي رأي مدرسة أهل البيت خاصة، يُعتبر في حدِّ ذاته هدفَ الإنسانيَّة وغايتها، بغضِّ النظر عن الآثار العملية والاجتماعية الناتجة من تلك المعارف.

ولنبدأ الآن بالتوحيد العملي:

التوحيد العملي أو التوحيد في العبادة، هو توحيد الاتجاه في عبادة الله. سنوضح فيما بعد أنَّ للعبادة في نظر الإسلام مراتب ودرجات. أوضح مراتب العبادة. أداء طقوس التنزيه والتقديس. ولو أدَّى فرد مثل هذه الطقوس لغير الله لخرج من إطار أهل التوحيد ومن الإسلام. لكن العبادة في نظر الإسلام لا تنحصر بهذه المرتبة، فكل اتجاه يتجه إليه الإنسان، وكل تبنٍّ لمثل أعلى، هو عبادة، فمن اتخذ هواه مثلاً أعلى وهدفاً لحركته وقبلة معنويَّة له، فقد عَبَد هواه: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ﴾[٢].

وكل طاعة لمخلوق لم يأمر الله بطاعته، وكل خضوع واستسلام له هو عبادة لذلك المخلوق: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ﴾[٣]. ﴿وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ﴾[٤].

التوحيد العملي، أو التوحيد في العبادة، يعني إذن الاتجاه بالطاعة نحو

---

(١) سورة فاطر: الآية ١١.

(٢) سورة الفرقان: الآية ٤٣.

(٣) سورة التوبة: الآية ٣١.

(٤) سورة آل عمران: الآية ٦٤.

الله وحده واتخاذه قبلة للروح ومثلاً أعلى، وهدفاً في الحركة، ورفض كل طاغوت واتجاه وقبلة ومثل أعلى سواه، يعني أن يركع الإنسان ويسجد وينهض ويعمل ويحيا ويموت في سبيل الله وحده: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٦٢﴾﴾[1].

كلمة «لا إله إلاّ الله» تفصح أكثر ما تفصح عن التوحيد العملي، أي عن رفض الاتجاه في العبودية لغير الله.

الإنسان والتوحيد:

من المسائل التي شغلت الفكر الإنساني دوماً مسألة التوحيد والتفرقة على الصعيد الفردي والاجتماعي، أي مسألة وحدة الكائن الإنساني في محتواه الداخلي وفي حركته التكاملية الإنسانيَّة، ووحدة المجتمع الإنساني في نظمه واتجاه حركته، ومسألة الازدواجية وتعدد الشخصيات في ذات الكائن الإنساني وانقسام المجتمع إلى فئات وطبقات متصارعة متضادة.

هذه المسألة دفعت المفكرين لأن يبحثوا عن سُبل وحدة الشخصية الإنسانيَّة على الصعيدين النفسي والاجتماعي، ودفعها على طريق إنساني تكاملي منسجم.

تمخضَ الفكر الإنساني في هذا المجال عن ثلاث نظريات هي: المادية والمثالية والواقعية.

أ ـ النظرية المادية:

هذه النظرية تؤمن بأصالة المادة وترفض أي أصالة للمسائل النفسية، وتذهب إلى أنَّ العامل الأساس في الانقسام الوجداني للإنسان وفي الانقسام والتناقض الاجتماعي للمجتمع البشري هو اختصاص الأشياء بالإنسان (الملكية الخاصة). فالملكية هي عامل الانقسام في المحتوى الداخلي للإنسان وفي

(١) سورة الأنعام: الآية ١٦٢.

المجتمع الإنساني. الإنسان موجود اجتماعي بالطبع. وكان في فجر التاريخ يعيش بصورة جماعية، وكانت الروح الجماعية هي السائدة آنذاك، ولم يكن ثمة إحساس بالذاتية والفردية... كان الإنسان في مطلع التاريخ يعيش ـ بموجب هذه النظرية ـ حياة اشتراكية، من هنا كان الإنسان في المجتمع الاشتراكي الأولي يعيش بروح وبمشاعر جماعية، ويحصل من البر والبحر ما يسدّ حاجاته اليومية، ولم يكن هناك انتاج إضافي وبقي الوضع على هذا المنوال حتى اكتشف البشر الزراعةَ، فظهر إمكان وجود الانتاج الإضافي وإمكان استثمار فئة لفئة أُخرى، وهذا أدَّى إلى ظهور مبدأ الملكية الخاصة. وهذا المبدأ، الذي هو بعبارة أُخرى اختصاص المال والثروة ـ أي مصادر الانتاج ووسائل الانتاج ـ بفئة خاصة، أدَّى إلى زوال الروح الجماعية وقسَمَ المجتمعَ الموحّد إلى طبقتين: طبقة مرفهة مستثمرة، وطبقة كادحة محرومة. وبظهور الملكية أضحى الإنسان في أعماقه يحسّ بعزلة عن ذاته الحقيقية التي هي الذات الاجتماعية، وبدأ يحسّ على أنّه «مالك» بدل إحساسه أنَّه «إنسان».

وتؤمن هذه النظرية أنَّ الإنسان يستطيع أن يعود ثانية إلى الوحدة الخلقية والسلامة النفسية والوحدة الاجتماعية والسلامة الاجتماعية عن طريق إزالة هذا القيد وهذا الاختصاص. التاريخ يتجه اتجاهاً جبرياً نحو هذه الوحدة...

ب ـ النظرية المثالية:

هذه النظرية تتخذ من النفس الإنسانيَّة ومحتوى الإنسان الداخلي وعلاقة الإنسان بنفسه إطاراً وأساساً للتفكر. هذه النظرية تؤيد أنَّ عامل الاختصاص والإضافة يحول دون الوحدة ويؤدِّي إلى التجزّؤ والكثرة والتفرقة على صعيد النفس الإنسانيَّة وعلى صعيد الكيان الاجتماعي، لكنَّها تذهب إلى أنَّ سبب التفرقة يكمن في «المضاف» لا في «المضاف إليه».

المضاف يتجزأ بيد المضاف إليه، لا المضاف إليه بيد المضاف. إضافة الأشياء واختصاصها بالإنسان مثل المال والمرأة والمنصب وأمثالها، لا تؤدِّي إلى تجزؤ المحتوى الداخلي للإنسان ولا إلى تفكك المجتمع الإنساني، بل إنَّ

ما يعترض الإنسان من إضافة وارتباط قلبي بالأشياء هو سبب التجزؤ والتفرقة والتباعد في الإنسان والمجتمع الإنساني.

«الملكية» ـ في رأي هذه النظرية ـ لا تعزل الإنسان عن ذاته ومجتمعه، بل إنَّ «مملوكية» الإنسان هي التي فصلته عن ذاته ومجتمعه. وليس من الضرورية أن نقطع اختصاص الأشياء وتعلقها بالإنسان، إن أردنا تبديل الروح الفردية إلى روح جماعية، بل ينبغي أن نقطع تعلق الإنسان بالأشياء. الإنسان هو الذي ينبغي أن يتحرر من قيود الأشياء كي يعود إلى حقيقة إنسانيَّته، لا أن نحرر الأشياء من قيود الإنسان، إذ ليس للأشياء فاعلية وتأثير.

عامل الوحدة الخلقية والاجتماعية للإنسان هو من نوع العوامل التعليمية والتربوية، الروحية منها خاصة، لا من نوع العوامل الاقتصادية. فعامل توحيد الإنسان يتمثل في تكامله الداخلي لا في النقاط الخارجية.

الموجود البشري ـ بموجب هذه النظرية ـ حيوان أولاً بالطبع ثم هو إنسان ثانياً بالاكتساب. والإنسان يحقق إنسانيَّته، الموجودة في وجوده بالقوَّة وبالفطرة، في ظل الإيمان وتأثير العوامل الصحيحة التربوية والتعليمية.

وما دام الموجود البشري بعيداً عن إنسانيَّته فهو حيوان، وليس بالإمكان إحلال وحدة معنويَّة في عالم الحيوان...

المدرسة الفكرية، التي تتخذ من المادة أساساً لوحدة الإنسان وتجزئته ومنطلقاً لوحدة المجتمع وتفرقه، لم تفهم الإنسان ولذلك لم تؤمن بأصالة إنسانيَّته وقوَّة عقله وإرادته، وهي نظرية معادية للإنسانيَّة.

أضف إلى ما سبق، استحالة قطع اختصاص تعلق الأشياء بالإنسان. فلو كان هذا الأمر ممكناً بشأن المال والثروة، فهل هذا ممكن بشأن الزوجة والأولاد والعائلة؟ هل من الممكن إعلان الشيوعية الجنسية؟ إذا كان ذلك ممكناً فلم لم تُلغِ البلدان الشيوعية النظام العائلي؟ ولو افترضنا أنَّ هذه البلدان أعلنت اشتراكية النظام العائلي الفطري، فما العمل تجاه المناصب والشهرة والمفاخر؟ هل يمكن تقسيم هذه أيضاً بشكل متساوٍ بين الجميع؟ ما العمل تجاه

الكفاءات الجسمية والنفسية والعقلية للأفراد؟ هذه الخصائص جزء لا ينفك عن وجود الأفراد، ولا تقبل الانفصال ولا التوزيع المتساوي.

ج ـ النظرية الواقعية:

هذه النظرية تذهب إلى أنَّ العامل الأساس في التجزئة على الساحة الإنسانيَّة هو تعلق الإنسان لا تعلق الأشياء بالإنسان. أَسْرُ الإنسان ناشىء عن «مملوكيته» لا «مالكيته». من هنا فإنَّ هذه النظرية تمنح الدور الرائد لعامل التعليم والتربية، والثورة والفكر، والإيمان، والأيديولوجية، والحرية المعنويَّة. وكما أنَّ الإنسان ليس بمادة محضة فهو أيضاً ـ في رأي هذه النظرية ـ ليس بروح محضة، فالمعاد والمعاش مقترنان، والجسم والروح يتبادلان التأثير، وإلى جانب ضرورة مكافحة العوامل الروحية والنفسية للتفرقة في ضوء التوحيد والعبادة، يجب أيضاً محاربة عوامل التمييز الاجتماعي والظلم والإجحاف والتسلط الطاغوتي والعبودية لغير الله.

الإسلام يتبنَّى مثل هذا المنطق. فعند ظهوره عمد إلى نوعين من التغيير والثورة والحركة. لم يتجه الإسلام فقط إلى إزالة المظالم الاجتماعية كي يتغير كل شيء تلقائياً. ولم يقتصر إصلاحه على المحتوى الداخلي للإنسان. الإسلام رفع نداء التوحيد الروحي والنفسي في ضوء الإيمان بالله تعالى وعبادة الله الواحد الأحد، وفي الوقت نفسه رفع راية التوحيد الاجتماعي في ضوء الجهاد ومكافحة المظالم الاجتماعية. الاتجاه الواقعي للإسلام في التوحيد توضحه الآية الكريمة: ﴿تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءِۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾[1].

الآية تضع لوحدة الكلمة شرطين:

الأوَّل: التوحيد في العبادة ورفض الشرك، والاتجاه نحو المثل الأعلى الحق وحده للوصول إلى الحرية المعنويَّة.

---

(١) سورة آل عمران: الآية ٦٤.

الثاني: زوال ظاهرة الاستعباد في المجتمع، وظاهرة انقسام المجتمع إلى سيِّد ومسود.

الدور الذي مارسه رسول الله ﷺ في المجتمع يؤكّد اتجاه الإسلام نحو الفرد والمجتمع معاً لخلق مجتمع الوحدة والتوحيد. كما تجلّى هذا الاتجاه بوضوح في ممارسات ربيب رسول الله الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام على الصعيد الفردي والاجتماعي. فعندما عرضت عليه الخلافة، في مجتمع استفحل فيه نظام التمييز الطبقي الجاهلي، قبلها كارهاً، من أجل أن ينهض بمسؤوليته الاجتماعية وردَّد قائلاً:

«لولا حضور الحاضر وقيام الحجَّة بوجود الناصر، وما أخذ الله على العلماء أن لا يقاروا على كظة ظالم ولا سغب مظلوم لألقيت حبلَها على غاربها، ولسقيت آخرها بكأس أوَّلها...»[(١)].

علي عليه السلام كان الواعظ الذي لا يترك فرصة مناسبة دون أن يعظ ويرشد ويصلح أخلاق الناس ويغير محتواهم الداخلي، وكثرة مواعظه في نهج البلاغة تؤكّد ذلك، لكنَّه كان في الوقت نفسه شديداً في كفاحه لكل أنواع التمييز الاجتماعي، وهذا الاقتران في الاهتمام والاتجاه، يبيِّن طبيعة عملية التغيير الاجتماعي في نظر الإسلام.

الإسلام حمل في يد منطقاً ودعوة ومنهجاً في التربية والتعليم لخلق إنسان ذي محتوى داخلي موحد، ومجتمع موحد على طريق عبودية الله. وحمل في يد أُخرى سيفاً لاقتلاع جذور العلاقات الإنسانيَّة الظالمة وللإطاحة بالطبقية ولتحطيم الطواغيت.

إزالة الطبقية من المجتمع الإسلامي تعني طبعاً خلق المجتمع الخالي من التمييز والحرمان والطاغوت والظلم، ولا تعني إزالة التفاوت من المجتمع، لأنَّ عملية مثل هذه هي الظلم بعينه.

---

(١) نهج البلاغة: الخطبة رقم ٤.

الفرق بين التفاوت والتمييز واضح: نظام الكون ينطوي على ألوان من التفاوت تمنح العالم جمالاً وتنوعاً وتطوراً وتكاملاً ولكن يخلو هذا النظام من التمييز.

المدينة الفاضلة الإسلاميَّة تعارض التمييز ولا تعارض التفاوت. المجتمع الإسلامي مجتمع المساواة والعدل والأخوة. غير أنَّ المساواة فيه إيجابية لا سلبية. المساواة السلبية هي التي تهمل الامتيازات الطبيعية وتسلب الامتيازات الاكتسابية للأفراد. والمساواة الإيجابية تعني خلقَ الإمكانات المتساوية لعامة الأفراد، وإعطاء كل فرد ما جنت يداه، وسلبَ الامتيازات الموهومة الظالمة.

ثمة أسطورة تمثل للمساواة السلبية بوضوح: يُقال إنَّ طاغية كان يعيش في منطقة جبلية، وكان يستضيف كل المارين على تلك المنطقة. ووافر للضيوف أسرَّةً ينامون عليها في اللَّيل. غير أنَّه كان يرغب أن يكون ضيوفه متساوين في الطول، ولذلك أمر خدمه أن يقصروا من طول كل ضيف يزيد طوله على طول السرير عن طريق قطع قسم من رجله أو رأسه بالمنشار. أما بالنسبة إلى من يقل طوله عن طول السرير، فأمر الخدم أن يجرّوه من الطرفين كي يبلغ طوله السرير!!

ويمكننا أن نمثل للمساواة الإيجابية بعدالة معلم مخلص حنون يتعامل مع طلابه بشكل متساوٍ. فيعطيهم علامات متساوية عند تساوي إجاباتهم في الامتحان، وعند اختلاف إجاباتهم يعطي كل واحد حقّه من العلامات.

المجتمع الإسلامي مجتمع طبيعي ليس فيه تمييز، ولا مساواة سلبية. أطروحة الإسلام هي: من كلٍّ قَدر طاقته، ولكل قدْر عمله.

مجتمع التمييز مجتمع تقوم فيه علاقات الأفراد على أساس الاستعباد والاستثمار، أي على أساس الاستثمار القسري وصعود مجموعة على أكتاف مجموعة أُخرى. أما المجتمع الطبيعي فهو مجتمع خال من كل ألوان الاستغلال ومن الصعود على أكتاف الآخرين.

علاقة الأفراد في المجتمع الإسلامي هي علاقة «التسخير المتبادل». جميعهم يكدّون ويكدحون بحرية وفي حدود إمكاناتهم وكفاءاتهم، وكل واحد

منهم مسخر للآخر أي إنَّ هناك تسخيراً متبادلاً. ومن الطبيعي أن يكون الفرد المتمتع بقوَّة أكثر وكفاءة أعلى قادراً على جذب قوَّة أكثر نحوه. فالفرد المتمتع بكفاءة علمية عالية يجذب نحوه طلاب علم كثيرين ويسخِّرهم أكثر. وذلك المتمتع بقابلية فنية أرقى يجعل الآخرين بشكل طبيعي منضوين تحت إشرافه الفكري والإبداعي ويسخرهم أكثر له. من هنا فالقرآن مع تأكيده على رفض الاستعباد في المجتمع، يقرّ التفاوت الطبيعي والدرجات المختلفة للقابليات ويقرر «العلاقة التسخيرية المتبادلة» بين الأفراد.

﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴿٣٢﴾﴾[1].

هذه الآية تشير إلى مسألة هامة، هي أنَّ المزايا الخاصة لا تنحصر بفئة معينة، أي لا توجد بين بني البشر فئة تفتقد المزايا الطبيعية، إذ لو كان الأمر كذلك لانقسم المجتمع إلى فئة «مسخِّرة» وفئة «مسخَّرة» ولاقتضى أن تقول الآية: ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات لتخذوهم سخرياً. لكن تعبير الآية الكريمة يدلُّ على أنَّ البشر بأجمعهم يتمتعون بمزايا طبيعية وكل منهم مسخّر للآخر. بعبارة أُخرى المزايا مشتركة والتسخير مشترك أيضاً.

وهنا لا بدَّ أن نقف عند كلمة «سُخريا» بضم السين في الآية الكريمة. لقد وردت هذه الكلمة بكسر السين في الآية:

﴿إِنَّهُ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْ عِبَادِي يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ ﴿١٠٩﴾ فَاتَّخَذْتُمُوهُمْ سِخْرِيًّا حَتَّىٰ أَنسَوْكُمْ ذِكْرِي وَكُنتُم مِّنْهُمْ تَضْحَكُونَ ﴿١١٠﴾﴾[2].

﴿...مَا لَنَا لَا نَرَىٰ رِجَالًا كُنَّا نَعُدُّهُم مِّنَ الْأَشْرَارِ ﴿٦٢﴾ أَتَّخَذْنَاهُمْ سِخْرِيًّا أَمْ زَاغَتْ عَنْهُمُ الْأَبْصَارُ ﴿٦٣﴾﴾[3].

القرائن في الآيتين الأخيرتين تشير إلى أنَّ «سِخرياً» تعني السخرية والاستهزاء، وهذا ما تذهب إليه جلّ التفاسير مثل: مجمع البيان، والكشاف،

---

(١) سورة الزخرف: الآية ٣٢.
(٢) سورة المؤمنون: الآيتان ١١١، ١١٢.
(٣) سورة ص: الآية ٦٢.

وتفسير الإمام، والبيضاوي، وروح البيان، والصافي والميزان. وانفرد تفسير «مجمع البيان» في نقل قول ضعيف بهذا الشأن يذهب إلى أنَّ المقصود بالكلمة الاستعباد والاسترقاق. وبعض ذهب إلى أنَّ كلمة «سخريا» بكسر السّين تعني دوماً الاستهزاء وبضمها تعني المسخَّر.

في القرآن الكريم ورد ذكر تسخر القمر والشمس واللَّيل والنهار والبحار والأنهار والجبال لداود عليه السلام، والريح لسليمان عليه السلام، وكل ما في الأرض والسَّماء للإنسان. ومن الواضح أنَّ المقصود من التسخير في كل هذه المواضع هو أنَّ هذه الظواهر الطبيعية خلقت لتكون خاضعة للإنسان وتحت تصرفه. وجميع الآيات تتحدث عن خضوع الأشياء للإنسان، لا خضوع الإنسان للأشياء. غير أنَّ الآية التي تتحدث عنها (الزخرف، ٣٢) تذكر التسخير المشترك بين بني الإنسان.

كلمة التسخير لا تنطوي على الإجبار والإكراه، فالعاشق مثلاً مسخَّر للمعشوق، والمريد مسخَّر للمراد والمتعلم مسخّر للمعلم، والأفراد العاديون مسخرون غالباً للنوابغ والأبطال، والتسخير في الأمثلة المذكورة لا يعني الإجبار والقسر. ولذلك فإنَّ الحكماء المسلمين فرقوا بذكاء بالغ بين الفاعلية بالتسخير والفاعلية بالجبر. كل إجبار هو إخضاع طبعاً، ولكن ليس كل إخضاع إجباراً وقسراً.

المفهوم القرآني لكلمة التسخير هو هذا الذي ذكرناه دون شك، غير أنَّنا لا نعلم هل أنَّ القرآن هو الذي ابتدع هذا المصطلح ليشير إلى حقيقة رائعة في حركة الخليقة وهي أنَّ نشاط القوى الطبيعية هو من نوع الفاعلية التسخيرية لا الجبرية ولا التلقائية، أم إنَّ هذا المصطلح كان شائعاً قبل القرآن؟

ممَّا سبق نفهم أنَّ التفسيرات اللغوية التي تضفي معنى القسر والإكراه على كلمة التسخير بعيدة عن المعنى الواقعي[1]. هؤلاء اللغويون حصروا ـ أولاً ـ

---

(١) من هذه التفسيرات القاصرة ما ذكره صاحب «المنجد» إذ قال: سخَّره: كلَّفه عملاً بلا أجرة، قهره وذلَّه.

مفهوم اللغة في إطار العلاقة الاجتماعية والاختيارية للأفراد، وهم ـ ثانياً ـ ضمّنوا الكلمة معنى الإجبار والإكراه. بينما القرآن استعمل الكلمة في العلاقة التكوينية دون أن يتضمن مفهومها معنى الإجبار والإكراه.

الآية الكريمة المذكورة تتحدث عن العلاقة التكوينية بين أفراد البشر في الحياة الاجتماعية باعتبارها «رابطة تسخير الجميع من أجل الجميع». وهي في الحقيقة أهم آية في حقل فلسفة الإسلام الاجتماعية.

البيضاوي في تفسيره فسّر هذه الآية بشكل رائع، تبعه في ذلك العلامة الفيض في تفسير «الصافي»، إذ ذهب إلى أنَّ معنى «ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً»، هو اتخاذ بعضهم للبعض الآخر وسيلة لقضاء حوائجه، وبهذا تنشأ الألفة والتلاحم بينهم وينتظم بذلك سير العالم. وفي الحديث ورد ما يؤيد أنَّ معنى الآية هو الحاجة المشتركة بين الأفراد.

العلاقة التسخيرية ـ إضافة إلى دورها في تلاحم الاحتياجات الطبيعية لبني البشر ـ تحافظ على روح السباق الحرّ في الساحة الإنسانيَّة، خلافاً للعلاقة الجبرية. حياة الحيوانات الاجتماعية قائمة على أساس علاقة جبرية، ولهذا تختلف اجتماعية الإنسان عن اجتماعية زنبور العسل مثلاً. فالحياة الاجتماعية لزنبور العسل خاضعة لقوانين جبرية، وليس فيها سباق، ولا إمكان هبوط أو ارتقاء. بينما يسود الساحة الاجتماعية الإنسانيَّة نوع من الحرية، ولذلك كانت هذه الساحة ميداناً للسباق نحو التكامل والتقدُّم، وكل القيود التي تكبل حرية الإنسان في طريق حركته التكاملية تحول دون تفجير الطاقات الإنسانيَّة.

الإنسان في نموذج النظرية المادية موجود لم يتحرر في محتواه الداخلي بل انقطعت تعلقاته الخارجية فقط، من هنا فهو مثل طائر مقصوص الجناح ومتحرر من كل قيد، لكنَّه غير قادر على الطيران بسبب انعدام الجناح.

والإنسان في نموذج النظرية المثالية متحرر في محتواه الداخلي ومقيد من الخارج، وهو لذلك مثل طائر سالم الجناح مشدودة رجلاه إلى جسم ثقيل.

أمّا الإنسان في نموذج النظرية الواقعية فهو كطائر سالم الجناح ومحرر من الانشداد إلى ثقل وقيد.

ممّا سبق يتضح أنَّ التوحيد العملي بما فيه التوحيد العملي الفردي والتوحيد العملي الاجتماعي عبارة عن وحدة الفرد في اتجاه عبادة الله الواحد الأحد، ورفض كل عبادة قلبية كاتباع الهوى وعبادة المال والجاه ونظائرها، ووحدة المجتمع في اتجاه عبادة المثل الأعلى الحق عن طريق رفض الطواغيت وإزالة ألوان المظالم الاجتماعية. وما لم يصل الفرد والمجتمع إلى هذه الوحدة لا يبلغان السعادة. ولا يمكن لهذه الوحدة أن نتحقق إلاّ في ظل عبادة الله.

القرآن الكريم يمثل لتشتت شخصية الإنسان في ظل نظام الشرك، ووحدته على مسير التكامل في ظل النظام التوحيدي إذ يقول: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَآءُ مُتَشَٰكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا﴾[1].

الإنسان في إطار نظام الشرك مجذوب كل لحظة نحو قطب واتجاه، إنَّه كريشة في مهب الريح تتقاذفها الرياح من كل جانب. أما في إطار النظام التوحيدي فهو مثل سفينة مجهزة بكل وسائل القيادة تسير في حركة منتظمة منسقة بإمرة مصدرٍ خيّر.

درجات الشرك

كما أنَّ للتوحيد مراتب ودرجات، كذلك الشرك له بدوره مراتب، ومن مقارنة مراتب التوحيد بمراتب الشرك يمكننا معرفة الشرك كما يمكننا معرفة التوحيد بصورة أفضل بحكم قاعدة «تعرف الأشياء بأضدادها».

كان إلى جانب التوحيد الإلٰهي الذي بشَّر به الأنبياء منذ فجر التاريخ ألوان من الشرك.

---

(١) سورة الزمر: الآية ٢٩.

أ ـ الشرك الذاتي:

بعض الأُمم كانت تؤمن بالثنوية أو بالتثليث أو بعدَّة مبادى أزلية قديمة مستقلة عن بعضها، كانوا يعتقدون أنَّ العالم ذو عدَّة أقطاب ومحاور ويقابله التوحيد الذاتي، والقرآن يقيم البرهان على هذا التوحيد فيقول: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[(١)].

بواعث الشرك الذاتي:

يحلو للبعض أن يفسّر كل الظواهر الإنسانيَّة على أساس النظام الاجتماعي القائم، والنظام الاقتصادي خاصة، وهؤلاء راحوا يفسّرون التثليث والثنوية والتوحيد على أساس انقسام النظام الاجتماعي إلى ثلاثة أقطاب أو قطبين أو اتجاهه نحو قطب واحد. وهذا الانقسام الاجتماعي ترك أثره على تفكير الأفراد وعلى إيمانهم بمبدأ العالم.

وهذا التفسير ينطلق من نظرية فلسفية تحدثنا عنها من قبل، وهي نظرية تؤمن بأنَّ كل الجوانب الروحية والفكرية للإنسان وكل المؤسسات المعنويَّة للمجتمع مثل العلم والقانون والفلسفة والدِّين والفن تابعة للأنظمة الاجتماعية القائمة والنظام الاقتصادي خاصة. ولما كنَّا نؤمن بأصالة واستقلال الفكر والأيديولوجية والإنسانيَّة فنحن نرفض هذه النظرية لتفسير الشرك والتوحيد.

وهنا لا بدَّ أن أشير إلى مسألة أُخرى كي لا تختلط بالمسألة السابقة، وهي: إنَّ العقيدة والدِّين قد يستخدمان في نظام اجتماعي لتحقيق أغراض مصلحية، كما استخدم مشركو قريش عبادة الأصنام لحفظ عائداتهم الاقتصادية ومراكزهم الاجتماعية. غير أنَّ كبار المرابين من حماة نظام الشرك الجاهلي مثل أبي سفيان وأبي جهل والوليد بن المغيرة لم يكن لديهم أدنى إيمان بهذه الأصنام، وإنَّما دافعوا عنها للحفاظ على النظام الاجتماعي القائم. وهذا

---

(١) تحدثنا من قبل عن مفاد هذه الآية الكريمة، ولمزيد من التوضيح بشأن هذا البرهان، الذي يسمى برهان التمانع، راجع هوامش الجزء الخامس من كتاب «أُصول فلسفة وروش رئاليسم» سورة الأنبياء: الآية ٢٢.

الدفاع اتخذ صورة جادَّة حين بزغ فجر الإسلام المعادي للنظام الاستثماري والربوي ـ حماة الأصنام كما يرون في الإسلام خطراً يهدد مصالحهم، ومن هنا هبّوا لمجابهته متذرِّعين بالمحافظة على حرمة العقائد السائدة.

القرآن الكريم أشار إلى المسألة المذكورة في أمكنة عديدة وفي قصة فرعون وموسى خاصة، لكنَّ هذه المسألة ـ كما هو واضح ـ غير مسألة تفسير كل الأوضاع الفكرية والإيمانية على أساس القاعدة الاقتصادية.

ما ترفضه مدرسة الأنبياء بشدَّة هو تفسير نشأة كل مدرسة فكرية على أساس الاتجاهات الاجتماعية الناشئة بدورها عن الأوضاع الاقتصادية. فهذا التفسير المادي يرى أنَّ رسالات الأنبياء التوحيدية بدورها منبثقة عن الاتجاهات الاجتماعية ووليدة الحاجات الاقتصادية القائمة في عصر ظهور تلك الرسالات.

القرآن الكريم يقرّر وجود الفطرة الإنسانيَّة، ويعتبر الفطرة بُعداً وجودياً أساسياً للإنسان وباعثاً على ظهور مجموعة من الأفكار والضرورات، ويذهب إلى أنَّ دعوة الأنبياء تنبثق تلبية لهذه الضرورات الفطرية.

والقرآن الكريم يعتبر الفطرة التوحيدية العامة للبشر بناءاً تحتياً وحيداً للتوحيد، ويرفض اعتبار الظروف الطبقية عاملاً جبرياً لظهور الفكر والعقيدة. فلو كان للظروف الطبقية مثل هذا الدور لما استحق فرعون اللوم، ولما استحق الثائرون على فرعون ثناءاً، لأنَّ الإنسان بموجب هذه النظرية المادية مرغم على الاتجاه في أفكاره وعقائده نحو متطلبات طبقته الاقتصادية. وإنَّما يستحق الإنسان اللوم أو الثناء حين يستطيع أن يكون في وضع غير الوضع الذي هو عليه. أما إذا لم يستطع أن يغيّر ما عليه فلا يستحق لوماً ولا ثناء. وهل تستطيع مثلاً أن تطري أو تلوم إنساناً أسود أو أبيض على لونه؟!

نحن نعلم أنَّ الإنسان غير أسير لوضعه الطبقي يستطيع أن يثور ضد مصالحه الطبقية، كما ثار موسى المتربي في بلاط فرعون ومثل هذه الثورة خير دليل على أنَّ التفسيرات الاقتصادية للأحداث لا تعدو أن تكون خرافة إضافة إلى أنَّها تسلب الإنسان إنسانيَّته.

هذا لا يعني طبعاً أنَّ الوضع المادي والوضع الفكري لا يتبادلان التأثير، بل يعني رفض أن يكون أحدهما بناء تحتياً والآخر بناء فوقياً. القرآن الكريم أقرَّ التأثير المتبادل بين الوضع المادي والوضع الفكري إذ قال: ﴿...إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ۞ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ ۞﴾(١).

كما أنَّ القرآن يشير مراراً إلى دور فئة الملأ والمترفين في الوقوف بوجه دعوة الأنبياء ودور فئة المستضعفين الخاص في دعم الرسالات الإلٰهيَّة، لكن كتاب الله العزيز يقرر في الوقت نفسه أنَّ أفراد كلا الفئتين قابلون للتذكر والدعوة لما يحملونه من فطرة إنسانية، مع فارق بينهما هو أنَّ أفراد فئة الملأ والمترفين ينبغي أن يجتازوا عقبة تقف أمامهم تتمثل في مصالحهم المادية وامتيازاتهم الظالمة، كي يلبّوا دعوة الحق، بينما لا تقف أمام فئة المستضعفين هذه العقبة. فهم المخفّون الذين قال عنهم سلمان الفارسي: «نجا المخفّون!». هذا إلى جانب عامل آخر يشجّع المستضعفين على تلبية نداء الرسالات الإلٰهيَّة هو انتقالهم من وضعهم المأساوي إلى حياة أفضل. من هنا كان أكثر أتباع الأنبياء من المستضعفين. غير إنَّ الأنبياء كانوا يكسبون لهم دوماً أنصاراً من الفئات الأُخرى أيضاً، ويدفعونهم نحو الثورة على طبقتهم وقاعدتهم الطبقية. كما أنَّ بعض المستضعفين كانوا ينضمون إلى صفوف أعداء الأنبياء بتأثير العادات أو الإيحاءات أو الميول العرقية.

دفاع فرعون وأبي سفيان ونظائرهم عن نظام الشرك القائم لم يصدر ـ في نظر القرآن ـ عن وضعهم الطبقي، ولم يكن ردّ فعل إلزامياً ناتجاً من متطلبات وضعهم الاجتماعي. بل إنَّ القرآن يرى أنَّ مواقف هؤلاء ناتجة من روح اللجاج فيهم. فهؤلاء كانوا بفطرتهم يعرفون الحقيقة ثم ينكرونها: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾(٢).

---

(١) سورة العلق: الآية ٧.

(٢) سورة النمل: الآية ١٤.

القرآن يصف كفر هؤلاء بأنَّه كفر جحودي، أي إنكار باللِّسان مع إقرار بالقلب، بعبارة أُخرى يعتبر كفرهم تمرّداً على حكم الوجدان.

مسألة زجّ المفاهيم القرآنية في قوالب المادية التأريخية من الأخطاء الكبرى التي درسناها في الجزء الخامس من هذه السلسلة عند حديثنا عن «المجتمع والتاريخ»[١].

ب ـ الشرك في الخلق:

بعض الأُمم آمنت بأنَّ الله هو المبدأ الوحيد للعالم ولا نظير له في ذاته، لكن أبناءها كانوا يعتقدون بوجود قوى أُخرى شريكة لله في الخالقية. كأن قال بعضهم: إنَّ الله لم يخلق «الشرور» بل هي مخلوقة من مصادر أُخرى[٢] هذا الشرك في الخالقية والفاعلية يتعارض مع التوحيد في الأفعال، واعتبر الإسلام هذا الشرك من الكبائر.

الشرك في الخالقية بدوره ذو مراتب، بعض هذه المراتب شرك خفي غير جليّ لا يؤدِّي إلى خروج أهله من حوزة الإسلام وأهل التوحيد.

ج ـ الشرك في الصفات:

هذا اللون من الشرك غير مطروح بين عامة الناس لدقته، ويختص ببعض المفكرين المهتمين بهذه المسائل من الذين يفتقدون العمق اللازم والصلاحية الكافية. الأشاعرة، من المتكلمين المسلمين الذين وقعوا في مثل هذا الشرك. وهذا الشرك هو أيضاً شرك خفي ولا يستلزم الخروج من حوزة الإسلام.

د ـ الشرك في العبادة:

بعض الأُمم عبدت الحجارة أو المعدن أو الحيوانات أو الكواكب أو

---

(١) ترجمنا هذا الكتاب القيم في قسمين، ورمَّمنا المواضع التي لم يتسنَّ للأستاذ الشهيد أن يتمَّها، من فكر الإمام الشهيد الصدر، وصدَرَ ضمن منشورات مؤسسة البعثة. (م).

(٢) المقصود بالشرور كل ألوان البؤس والانحرافات والنقائص، وكل الحوادث غير المرغوب فيها، وكيفية انتسابها إلى الله درسناها بالتفصيل في كتاب العدل الإلٰهي.

البحر، مثل هذا الشرك كان شائعاً بين الأُمم الغابرة، ولا زال مشهوداً في بعض بقاع العالم، وهو شرك في العبادة ويقع في النقطة المقابلة للتوحيد في العبادة.

سائر مراتب الشرك المذكورة أعلاه شرك نظري ونوع من المعرفة الكاذبة، غير أنَّ هذا الشرك عملي ونوع من «الكينونة» و«الصيرورة».

الشرك العملي بدوره ذو مراتب، أعلى مراتبه هو الشرك الجلي المؤدي إلى خروج المشرك من حوزة الإسلام. وهناك أنواع من الشرك الخفي حاربها الإسلام في منهج التوحيد العملي. بعض ألوان الشرك خفية إلى درجة تصعب رؤيتها حتى بأقوى المجاهر. وإلى هذا اللون من الشرك الخفي يشير رسول الله ﷺ في حديثه:

«الشرك أخفى من دبيب الذر على الصفا في الليلة الظلماء وأدناه يحبّ على شيء من الجور ويبغض على شيء من العدل وهل الدِّين إلاَّ الحب والبغض في الله؟ قال الله: ﴿إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾[1].

الإسلام رفض كل أنواع عبادة الهوى والمال والمنزلة والفرد، واعتبرها شركاً. القرآن الكريم يعبِّر عن تسلّط فرعون الجائر على بني إسرائيل بأنَّه «تعبيد» فيقول على لسان موسى مخاطباً فرعون: ﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَىَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾[2].

ومن الواضح أنَّ بني إسرائيل لم يكونوا يعبدون فرعون ولم يكونوا عبيداً له، بل كانوا فقط راضخين لسيطرة فرعون الطاغوتية الظالمة. القرآن ينقل عن لسان فرعون أيضاً هذه السيطرة وهذا التعبيد إذ يقول: ﴿وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَٰهِرُونَ﴾[3]. ويقول: ﴿وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَٰبِدُونَ﴾[4].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، ذيل الآية ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى﴾...
(٢) سورة الشعراء: الآية ٢٢.
(٣) سورة الأعراف: الآية ١٢٧.
(٤) سورة المؤمنون: الآية ٤٧.

والآية الأخيرة تقرر على لسان فرعون وسائر الفراعنة (أو ملأ فرعون في التعبير القرآني) أنَّ قوم موسى وهارون كانوا يعبدونهم. وهذه قرينة واضحة على أنَّ المقصود بالعبادة هنا هو الطاعة المفروضة على بني إسرائيل، لأنَّ العبادة بالمعنى الخاص ـ لو وجدت ـ لا يمكن أن تتجه إلاَّ إلى شخص فرعون نفسه.

علي عليه السلام في الخطبة القاصعة يتحدث عن التسلط الفرعوني على بني إسرائيل فيقول:

«اتخذتهم الفراعنةُ عبيداً، فساموهُم العذابَ وجرَّعوهم المرار، فلم تبرح الحال بهم من ذُل الهلكةِ وقهرِ الغلبة لا يجدون حيلة في امتناع، ولا سبيلاً إلى دفاع».

أمير المؤمنين يعبر عن التسلط الفرعوني بأنَّه اتخاذ بني إسرائيل عبيداً، ثم يوضح هذا الاستعباد أنَّهُ السيطرة المفروضة الظالمة على قوم موسى.

وأوضح من كل ما سبق دلالة على أنَّ الطاعة لغير الله عبادة، الآية الكريمة: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِي ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْـًٔا﴾[١].

وعبارة «يعبدونني لا يشركون بي شيئاً» تشير إلى أنَّ المؤمنين الصالحين يتحررون من الطاعة للجبابرة في ظل الدولة الإلٰهيَّة، ونفهم منها أنَّ الطاعة عبادة، فإن كانت طاعة لله فهي عبادة لله، وإن كانت طاعة لغير الله، فهي شرك بالله.

وفي حديث لرسول الله صلى الله عليه وآله إشارة واضحة إلى أنَّ السيطرة الجائرة[٢] على الأُمة هي استعباد.

«إذا بلغ بنو العاص ثلاثين اتخذوا مالَ الله دولاً وعبادَ الله خَوَلاً ودينَ الله دَخَلا».

(١) سورة النور: الآية ٥٥.
(٢) في الأصل: الجائرة.

بنو العاص هم أبناء العاص بن أمية، جدّ مروان بن الحكم. الحديث يشير إلى ظلم الأمويين واستبدادهم. وواضح أنَّ الأمويين لم يدعوا الناس إلى عبادتهم ولم يتخذوهم رقيقاً، بل فرضوا عليهم سيطرة مستبدة جائرة[١]. وهذه السيطرة عبَّر عنها الرسول الأعظم بأنَّها اتخاذ عباد الله خولاً، والخول جمع خوليّ: العبيد والإماء.

---

(١) في الأصل: الجابرة.

الحد الفاصل بين التوحيد والشرك

ما هو الحدّ الفاصل بين التوحيد النظري والشرك النظري؟ وما هو الحدّ الفاصل بين التوحيد العملي والشرك العملي؟ وما هو نوع الفكر التوحيدي، وما هو نوع التفكير الشركي؟ أيّ عمل من الأعمال توحيدي، وأي نوع من الأنواع شركي؟

الإيمان بموجود غير الله:

هل الإيمان بموجود غير الله شرك (شرك في الذات)، وهل يستلزم توحيد الذات رفض أي وجود آخر غير الله (حتى ولو كان مخلوقاً لله)؟ مثل هذا السؤال يطرح في مباحث (وحدة الوجود).

بديهي أنَّ مخلوق الله هو فعل الله. وفعل الله شأن من شؤون الباري تعالى أي إنَّ فعل الله ليس ثانياً لله ولا قبال الله. مخلوقات الله تجليات لفياضينه، والاعتقاد بوجود المخلوق باعتباره مخلوقاً يكمل الاعتقاد بالتوحيد ويتمّه، وليس ضدّ التوحيد. فالحدّ الفاصل بين التوحيد والشرك لا يتمثل في الإيمان بوجود أو عدم وجود شيء آخر غير الله.

الإيمان بدور المخلوقات في السببية:

هل الاعتقاد بدور المخلوقات في التأثير والتأثر والسببية والتسبب شرك؟ (أي: شرك في الخالقية والفاعلية). وهل يستلزم التوحيد في الأفعال أن تنكر نظام الأسباب والمسببات في العالم، وأن تعزي كل أثر إلى الله مباشرة ومن دون واسطة، وأن نرفض وجود أي دور للأسباب، كأن ترفض مثلاً دور النار

في الإحراق ودور الماء في الإرواء، والمطر في الإنماء، والدواء في الشفاء، ونعتقد أنَّ الله هو الذي يحرق ويروي وينمي ويشفي مباشرة، ولا قيمة لهذه الوسائط، إذ جرت عادة الله أن ينجز أفعاله بحضور هذه الوسائط، تماماً مثل ذلك الكاتب الذي اعتاد أن يكتب وهو يلبس قبعته، لكن وجود القبعة وعدمها لا تأثير له في فعل الكتابة؟

أجابت فئة (وهم الأشاعرة والمجبّرة) على التساؤلات المذكورة بالإيجاب، وذهبت إلى أنَّ الإيمان بالأسباب والمسببات هو اعتقاد بوجود شركاء لله.

هذه النظرية غر صحيحة أيضاً، فكما أنَّ الإيمان بوجود مخلوق لا يعني الشرك الذاتي ولا يؤدِّي إلى الاعتقاد بإله آخر وإلى وجود قطب قبال الله، بل هو مكمل للاعتقاد بالله الواحد الأحد، كذلك الاعتقاد بالتأثير والسببية ودور المخلوقات في نظام العالم ليس شركاً بل متمماً للاعتقاد بخالقية الله مع الأخذ بنظر الاعتبار أنَّ الموجودات غير مستقلة في التأثير، وغير مستقلة في الذات، أنَّها موجودة بوجود الله ومؤثرة بتأثيره.

نعم، الاعتقاد باستقلال المخلوقات وبتفويضها في التأثير هو شرك. أي الاعتقاد بأنَّ نسبة الله إلى العالم، كنسبة الصانع إلى الآلة المصنوعة.. كنسبة صانع السيارة مثلاً إلى السيارة هو شرك، فالآلة المصنوعة تحتاج في صناعتها إلى الصانع، ولكنَّها ـ بعد صنعها ـ تستمر في مواصلة عملها حسب قوانينها الميكانيكية، دون أن يكون للصانع تأثير في العمل. ولو نسبنا عوامل الطبيعة، مثل الماء والمطر والبرق والحرارة والتربة والنبات والحيوان والإنسان إلى الله مثل هذه النسبة (نسبة الصانع إلى الآلة المصنوعة)، لكان ذلك شركاً حتماً.

المخلوق بحاجة إلى الله في حدوثه وبقائه، إنَّه محتاج إليه في بقائه وتأثيره قدر احتياجه إليه في حدوثه، العالم هو عينِ الفيض وعين الارتباط. ومن هنا فإنَّ تأثير الأشياء وسببيتها عين تأثير الله وسببيته، وخلاقية القوى المودعة في الإنسان وفي غير الإنسان هي عين خلاقية الله وبسط فاعليته.

وهنا ينبغي الإشارة إلى أنَّ اعتقاد الأشاعرة المذكور، أي الاعتقاد بأنَّ إقرار الدور للأشياء في العالم شرك، هو الشرك بعينه، لأنَّ القائلين به آمنوا دون وعي باستقلال ذات الموجودات مقابل ذات الله تعالى، ومن هنا فإنَّهم اعتبروا الموجودات ذات التأثير مستقلةً في التأثير أيضاً وشريكة مع الله تعالى.

ممَّا سبق نفهم إنَّ الحدّ الفاصل بين التوحيد والشرك لا يتمثل في الاعتقاد أو عدم الاعتقاد بوجود دورٍ مؤثرٍ ومسببٍ لموجودٍ غيرِ الله.

الإيمان بقوَّة خارقة لبعض الموجودات:

الوهابيون ومن لفَّ لفهم من أدعياء السلفية ذهبوا إلى أنَّ الاعتقاد بوجود قوَّة خارقة (تفوق لقوانين الطبيعة العادية) في موجود، ملاكاً كان أم إنساناً (نبياً أو إماماً) هو شرك. وجعلوا من هذه المسألة أساساً للتمييز بين الإيمان والشرك. كما ذهب هؤلاء إلى أنَّ الاعتقاد بقوَّة الإنسان المتوفَّى وتأثيره شرك أيضاً، لأنَّ الإنسان الميت جماد، والجماد ليس له شعور ولا قدرة ولا إرادة، من هنا فالاعتقاد بوجود إدراك للميت والسلام عليه واحترامه والحديث معه والطلب منه شرك لأنَّ هذه الأُمور تستلزم الاعتقاد بوجود قوَّة خارقة لغير الله.

وذهبوا أيضاً إلى أنَّ الاعتقاد بوجود تأثيرات خفية مجهولة للأشياء كالاعتقاد بقدرة تربة معينة على الشفاء أو بتأثير مكان معين على استجابة الدُّعاء، شرك لأنَّ ذلك يستلزم الاعتقاد بوجود قوَّة خارقة في شيء وهو شرك بالله.

هذا على الصعيد النظري، وعلى الصعيد العملي ذهب هؤلاء إلى أنَّ كل توجّه معنوي إلى غير الله هو شرك. أي إنَّ كل توجّه قلبي معنوي نحو جهة غير الله والطلب منها والتوسل بها شرك. لأنَّ مثل هذه الأفعال عبادة لغير الله وتشبّه بما يفعله المشركون تجاه أوثانهم، وتستلزم الإيمان بقوَّة خارقة لتلك الجهة (النبي أو الإمام).

الوهابية شرك:

الفكرة الوهابية من أكثر الأفكار شركاً في المعايير التوحيدية.

ذكرنا عند ردّنا على نظرية الأشاعرة أنَّ الأشاعرة رفضوا التأثير والسببية في الأشياء، ظانين أنَّ الإقرار بوجود التأثير والسببية في الأشياء يستلزم الاعتقاد بمصادر للخلق غير الله. وقلنا إنَّ الأشياء بمقدورها أن تكون أقطاباً مقابل الله حين تتمتع في ذاتها بالاستقلال. من هنا فالأشاعرة آمنوا من حيث لا يعلمون بنوع من الاستقلال الذاتي للأشياء، وهو يستلزم الشرك في الذات. هؤلاء الأشاعرة أرادوا أن يثبتوا التوحيد الذاتي لله عن طريق نفي التأثير عن الأشياء، غير إنَّهم وقعوا من حيث لم يعلموا في نوع من الشرك في الذات.

هذا الاعتراض نفسه يرد على الوهابيين وأتباعهم، هؤلاء آمنوا من حيث لا يعلمون بنوع من الاستقلال الذاتي للأشياء، من هنا ظنّوا أنَّ الاعتقاد بوجود قوَّة خارقة في الأشياء يستلزم الاعتقاد بشركاء لله، غافلين أنَّ الموجود المرتبط في كل هويته بإرادة الله تعالى والذي يفتقد أي كيان مستقل يستند في تأثيره الخارق والطبيعي معاً إلى الله تعالى أكثر ممَّا يستند إلى نفسه، وهذا الموجود ليس سوى مجري لمرور فيض الله تعالى إلى الأشياء، وهل الاعتقاد بأنَّ جبرائيل واسطة لفيض الوحي والعلم وأنَّ ميكائيل واسطة الرِّزق وأنَّ إسرافيل واسطة الأرواح وعزرائيل ملكاً للموت، هل هذا الاعتقاد شرك؟!

هذه الفكرة أسوأ أنواع الشرك في إطار التوحيد في الخلق. لأنَّها تؤمن بنوع من التقسيم في العمل بين الخالق والمخلوق. الأعمال الميتافيزيقية ـ بموجب هذا التفكير ـ خاصة بالله والأعمال الطبيعية خاصة بالمخلوق أو مشتركة بين الخالق والمخلوق. تخصيص إطار لأعمال المخلوق عين الشرك في الفاعلية، وتخصيص الإطار المشترك من الخالق والمخلوق نوع آخر من الشرك في الفاعلية.

خلافاً لما هو شائع، الوهابية ليست نظرية معادية للإمامة فحسب، بل إنَّها أكثر من ذلك معادية للتوحيد ومعادية للإنسان. إنَّها معادية للتوحيد لأنَّها تؤمن بتقسيم الأفعال بين الله والإنسان، إضافة إلى وقوعها في نوع من الشرك الخفي كما أوضحنا ذلك. وهي معادية للإنسان لأنَّها لم تفهم المزايا المودعة

في الإنسان والتي تؤهله لأن يسمو على الملائكة ولأن يكون خليفة الله عى ظهر الأرض بنصّ القرآن الكريم، ولذلك تنزله إلى حدّ الحيوان البهيمة.

إضافة إلى ما سبق، التفريق بين الحي والميت بهذا الشكل، واعتبار الأموات حتى في الحياة الأُخرى غير أحياء، وحصر شخصية الإنسان في البدن المادي الذي يتحول إلى جماد بموته، أفكار مادية معادية للتفكير الإلٰهي. وسوف ندرس هذه المسألة في حلقات أُخرى عند حديثنا عن المعاد.

التفريق بين الأثر المجهول الخفي والأثر المعلوم الواضح، واعتبار الأول ميتافيزيقيا خلافاً للثاني نوع آخر من الشرك.

من هنا يتضح قول رسول الله ﷺ: «الشرك أخفى من دبيب الذرّ على الصفا في الليلة الظلماء».

حقيقة الحدّ الفاصل:

الحدّ الفاصل بين التوحيد والشرك في إطار علاقة الله والإنسان والعالم هو الإيمان بـ«أنّا لله وإنّا إليه راجعون».

الحدّ الفاصل بين التوحيد والشرك في إطار التوحيد النظري هو (إنّا لله) فنظرتنا للحقائق والموجودات تكون توحيدية حين ننظر إليها في ذاتها وصفاتها وأفعالها على أنّها «لله»، سواء أكانت تلك الحقائق والموجودات ذات أثر واحد أم عدَّة آثار أم لم تكن كذلك، وسواء أكانت تلك الآثار خارقة أم طبيعية. لأنَّ الله ليس إلٰه عالم السَّماوات والملكوت فقط، بل هو إلٰه كل الكون[1].

فهو تعالى القيُّوم على عالم الطبيعة وعالم ما وراء الطبيعة معاً. إضفاء طابع ما وراء الطبيعة على موجود، لا يعني تأليهه.

ذكرنا من قبل أنَّ العالم ـ في التصور الإسلامي ـ له طابع الاستمداد من الله (إنّا لله)، والقرآن الكريم في مواضع متعددة ينسب بعض المعاجز إلى

---

(١) هذا المفهوم تعبر عنه الآية الكريمة أبلغ تعبير إذ تقول: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ [سورة الزخرف: الآية ٨٤] (م).

الأنبياء كإحياء الموتى وشفاء الأكمه والأبرص، لكن هذا الانتساب مقرون بالتأكيد على أنَّ ذلك يتم بإذن الله. وهذا التأكيد يوضح ماهية الاستمداد الإلٰهي في الأعمال، كي لا يظن أحد أنَّ للأنبياء استقلالاً ذاتياً.

فالحدّ الفاصل بين التوحيد النظري والشرك النظري هو هذه النظرة الاستمدادية للعالم، الاعتقاد بوجود موجود لم يستمد وجوده من الله شرك، والاعتقاد بتأثير موجود لم يستمد قدرة تأثيره من الله شرك أيضاً، سواء أكان التأثير طبيعياً أم ما وراء الطبيعي.

والحدّ الفاصل بين التوحيد والشرك في الإطار العملي هو «الاتّجاه نحو الله». . (إنَّا إليه راجعون). الاتجاه نحو كل موجود اتجاهاً ظاهرياً أو معنوياً هو اتجاه نحو الله ما دام القصد هو اتخاذ ذلك الموجود طريقاً نحو الله، لا هدفاً بذاته. التوجه إلى الطريق باعتباره طريقاً نحو الهدف، والتوجّه إلى علامات المرور باعتبارها علامات ترشد نحو الهدف، هو توجّه نحو الهدف، وسير نحو الهدف.

الأنبياء والأولياء طرق البشرية نحو الوصول إلى الله «أنتم السبيل الأعظم والصراط الأقوم»، وهم علامات في طريق السير إلى الله «وأعلاماً لعباده ومناراً في بلاده»، وهم هداة للبشرية نحو الخالق «. . الدعاة إلى الله والأدلأء على مرضاة الله»[1].

ليست إذن زيارة أولياء الله الصالحين والتوسل بهم وتوقع صدور أعمال خارقة منهم بشرك، غير أنَّ هناك مسائل عديدة في هذا المجال ينبغي أن نشير إليها:

أوَّلاً: مسألة سموّ الأنبياء والأولياء في مراتب القرب الإلٰهي إلى درجة استحقوا معها هذه الهبة الإلٰهيَّة. يستشف من القرآن الكريم أنَّ الله سبحانه يمنُّ على بعض عباده بمثل هذه الدرجة والمنزلة[2].

---

(١) العبارات مقتطفة من زيارة الجامعة الكبيرة، وهي من الأذكار التي يتلوها أتباع مدرسة آل البيت لدى زيارتهم الأنبياء والأئمَّة.

(٢) راجع رسالة الولاءات والولايات للمؤلِّف.

ثانياً: أولئك الذين يذهبون إلى زيارة قبور الأولياء ويتوسلون بهم يختلفون في تعمقهم لمسائل التوحيد. أكثر الزائرين دون شك يفهمون فهماً غريزياً أنَّهم يتخذون من صاحب القبر وسيلة نحو الهدف والقصد، ومن الممكن أن تكون هناك أقلية تفتقد هذا الفهم التوحيدي، ولو على المستوى الغريزي، وهنا يتوجب علينا أن نوضّح التوحيد لهؤلاء لا أن نصف الزيارة بالشرك.

ثالثاً: كل قول وفعل يفصح عن التسبيح والتكبير والحمد والثناء على ذات الكامل المطلق والغني المطلق هو شرك إنْ كان لغير الله، إنَّه تعالى وحده السبُّوح المطلق والمنزَّه المطلق من كل عيب ونقص. إنَّه وحده الكبير المطلق، وإليه يعود كل حمد، ولا حول ولا قوَّة إلاَّ به. وإطلاق مثل هذه الأوصاف على غير الله في القول والعمل شرك. ومن قبل تحدثنا عن نوع العمل الذي يسمَّى عبادة.

مفاهيم في التصور التوحيدي

الصدق والإخلاص:

معرفة الله تؤثر تلقائياً في شخصية الإنسان ومعنوياته وأخلاقه، ومدى هذا التأثير يتوقف على مدى قوَّة إيمان الإنسان وشدَّته.

تأثير معرفة الله في الإنسان له مراتب ودرجات، وتفاوت البشر في الكمال الإنساني وفي درجة قربهم من الله يرتبط بهذه الدرجات، وهذه الدرجات تسمَّى درجات الصدق والإخلاص.

ولتوضيح هذا المفهوم نقول: حين نتجه إلى الله ونعبده، فإنَّنا نقرر إنَّه تعالى وحده هو المستحق للطاعة وإنَّنا مستسلمون له استسلاماً محضاً، ولا يجوز اتخاذ مثل هذا الموقف لغير الله.

وما هو مدى صدقنا فيما نقرره؟ أي ما هو مدى استسلامنا لله في أعمالنا، وما مدى تحررنا من الرضوخ لغير الله؟ هذا يتوقف على درجة إيماننا. ومن المؤكّد أنَّ الأفراد غير متساوين في صدقهم وإخلاصهم.

بعض الأفراد يصلون إلى درجة لا يتحكم في وجودهم غير أمر الله، ليست لهم قيادة في داخل أنفسهم وخارجها غير قيادة الله، لا الأهواء قادرة على أنْ تتجاذبهم ولا أي فرد قادر على أن يستعبدهم. هؤلاء يسمحون لميول النفس أن تحقق مطالبها قدر ما يوافق رضا الله. ورضا الله طبعاً، هو الطريق الذي يصل بالإنسان إلى كماله الواقعي. هؤلاء يلبون أوامر الأفراد مثل الوالدين والمعلم طلباً لرضا الله وفي حدود ما أجاز الله.

بعض الأفراد يذهبون إلى أكثر من هذا، فلا يرون مطلوباً ومحبوباً سوى الله. ويصبح الله حبيبهم ومعشوقهم الأصلي. أمَّا مخلوقات الله فيحبونها لأنَّها من آثار المحبوب ومن مخلوقات الله وآياته، ومن بواعث ذكر الله تعالى.

وبعضهم يسمو أكثر من هذا فلا يرون سوى الله وتجلّياته. ويصبح العالم في أنظارهم مرآة يشاهدون فيها الله وتجلّيات الله... وهذا عليّ بن أبي طالب عليه السلام يقول: «ما رأيت شيئاً إلاَّ ورأيت الله قبله ومعه».

العابد الحقيقي هو الذي يطبق في حياته ما تحدَّث به مع الله في عبادته. العبادة بالنسبة إلى العابد الحقيقي «عهد» والحياة ساحة الوفاء بهذا العهد. وهذا العهد يشتمل على شرطين أساسيين:

الأوَّل: التحرر من كل حاكمية وطاعة لجهة غير الله، سواء أكانت تلك الجهة هوى النفس أم الموجودات والأشياء والأشخاص.

الثاني: التسليم المحض أمام ما أراد الله وارتضاه وندب إليه.

العبادة الحقيقية للعابد عامل كبير على التربية. إنَّها درس في التحرّر والانعتاق والتضحية وحب الله وحبّ أمر الله، وفي التضامن والتوادد مع أهل الحق وفي خدمة الناس.

اتضح ـ ممَّا سبق ـ أنَّ التوحيد الإسلامي يرفض كل مقصد غير الله، ويقرر أنَّ الحقيقة التكاملية للإنسان والحقيقة التكاملية للعالم هي حقيقة الاتجاه نحو الله (إنَّا إليه راجعون). وكل اتجاه لسواه باطل ومضاد لمسيرة الخليقة التكاملية.

أعمال الأفراد ينبغي أن تكون خالصة لله سواء حققت منافع الفرد العامل نفسه أو منافع الناس. يتردَّد على الألسن أحياناً: إنَّ العمل لله يعني العمل للناس، وأنَّ طريق الله والناس واحد. وعبارة في سبيل الله تعني في سبيل الناس، وأنَّ العمل لله وحده دون الناس رهبنة وتصوّف. وكل هذه الأقوال غير صحيحة. الإسلام يرى أنَّ الطريق الوحيد هو طريق الله لا غير، والهدف هو الله دون سواه. لكن طريق الله يمرُّ من بين الناس.

العمل من أجل الذات أنانية.

والعمل من أجل الناس وثنيَّة..

والعمل من أجل الله والناس شرك..

والعمل للذات وللناس من أجل الله توحيد وعبودية.

الأعمال ينبغي أن تبدأ في المنهج التوحيدي باسم الله، والبدء باسم الشعب وثنية، وباسم الله وباسم الشعب شرك، وباسم الله وحده توحيد.

في القرآن الكريم كلمة«مخلِص» بكسر اللام وتعني الذي يُخلص في عمله لله، وثمة كلمة «مخلَص» بفتح اللام وتعني الفرد الطاهر من الشوائب والخالص لله. وفرق بين الإخلاص في العمل والإخلاص في كل الوجود.

وحدة العالم:

هل العالم (الطبيعة = مخلوقات الله الزمانية والمكانية) يشكل مجموعة «وحدة» حقيقية؟

هل يستلزم التوحيد في الذات والصفات والفاعلية أن تتصف الخليقة بمجموعها بنوع من الاتحاد؟

لو كان العالم بأجمعه يشكل وحدة مرتبطة الأجزاء، فما هو شكل هذا الارتباط؟

هل هذا الارتباط ميكانيكي؟ أي مثل ارتباط أجزاء الماكنة. أم أنَّه ارتباط عضوي؟ أي مثل ارتباط أعضاء الجسد مع بعضها.

لقد درسنا في الجزء الخامس من كتاب «مبادىء الفلسفة». نوع الوحدة السائدة في الكون. كما شرحنا في كتاب العدل الإلٰهي، المسائل التالية: الطبيعة وحدة لا تتجزأ، وانعدام جزء من الطبيعة يعين انعدام الكلم، وإزالة ما يسمَّى بالشرور من الطبيعة يساوي فناء كل الطبيعة.

الفلاسفة المتأخرون وخاصة «هيغل» اقرّوا نظرية «الارتباط العضوي»

وأخذ أصحاب الماديَّة الديالكتيكية هذه النظرية من هيغل، ودافعوا عنها بشدَّة تحت عنوان مبدأ التأثير المتبادل، أو مبدأ الارتباط العام، أو مبدأ اجتماع النقائض، مؤكدين أنَّ ارتباط أجزاء العالم مع بعضها ارتباط عضوي لا ميكانيكي. ولكنَّهم فشلوا في إثبات ادّعائهم، فأقصى ما يستطيع الماديّون أن يثبتوه هو الارتباط الميكانيكي بين أجزاء العالم، لأنَّ الارتباط العضوي لا يمكن إثباته وفق مبادىء الفلسفة المادية.

الفلاسفة الإلٰهيون ذهبوا منذ عصور خلت إلى أنَّ العالم «إنسان كبير»، وأنَّ الإنسان «عالم صغير»، مشيرين إلى مثل هذا الارتباط. ويتميز «إخوان الصفا» بإصرارهم على هذه المسألة أكثر من غيرهم من الفلاسفة... هؤلاء العرفاء يسمون ما سوى الله «فيضاً مقدَّساً» ويمثلون له بمخروط، وهذا المخروط من جهة «الرأس» أي من جهة ارتباطه بذات الحق بسيط محض، ومن جهة القاعدة ممتد ومنبسط.

لا نستهدف هنا دراسة آراء الفلاسفة أو العرفاء ونشير إلى المسألة قدر ما يرتبط بموضوعاتنا السابقة. ذكرنا أنَّ حقيقة العالم في التصور الإسلامي هي أنَّ الكون «من الله» و«إلى الله». إنَّه ـ من جهة ـ ثابت في محله، لأنَّ العالم ليس بحقيقة متحركة سيَّالة، بل هو عين الحركة والسيلان[1] ومن جهة أُخرى أثبتنا في مباحث الحركة أنَّ وحدة المبدأ ووحدة المنتهى ووحدة المسير تضفي على الحركة نوعاً من الوحدة. ولما كان العالم بأجمعه ينطلق من مبدأ واحد ويتجه نحو مقصد واحد، فهو يتميز حتماً بنوع من الوحدة والاتحاد.

الغيب والشهادة:

التصور التوحيدي الإسلامي يرى أنَّ العالم غيب وشهادة. أي يقسم العالم إلى قسمين: عالم الغيب وعالم الشهادة. وتحدث القرآن مراراً عن

---

(١) هذه الحقيقة، حقيقة أنَّ عالم الطبيعة هوعين الحركة والسيلان، أثبتتها الفلسفة الإسلامية فقط. بعض المدارس العربية ادّعت هذا أيضاً ولم تستطع إثباته. لمزيد من التحقيق في هذا المجال راجع مقالة «التضاد والحركة في الفلسفة الإسلاميَّة» من «مجموعة المقالات الفلسفية»، للمؤلِّف.

الغيب والشهادة، وركز على الغيب واعتبر الإيمان به ركناً من أركان الإيمان الإسلامي: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ﴾[1]. ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلۡغَيۡبِ لَا يَعۡلَمُهَآ إِلَّا هُوَۚ﴾[2].

الغيب يعني الخفاء، وهو على نوعين: نسبي ومطلق. الغيب النسبي: يعني الشيء الخافي على حواس الإنسان لبعد ذلك الشيء أو لسبب مشابه. فطهران شهادة بالنسبة إلى من يسكن في طهران وأصفهان بالنسبة إليه غيب. أما إلى الساكن في أصفهان فأصفهان شهادة وطهران غيب.

في القرآن الكريم، وردت كلمة الغيب بهذا المعنى النسبي أيضاً كقوله تعالى: ﴿تِلۡكَ مِنۡ أَنۢبَآءِ ٱلۡغَيۡبِ نُوحِيهَآ إِلَيۡكَۖ﴾[3].

ومن البديهي أنَّ قصص الأُمم الغابرة شهادة بالنسبة إلى تلك الأمم، لكنَّها غيب بالنسبة إلى الأُمم التالية.

غير أنَّ القرآن يطلق كلمة الغيب أحياناً على حقائق غير محسوسة بالحسّ الظاهري. وفرق بين حقائق محسوسة غائبة عنَّا لبعد المسافة أو ما شابه ذلك، وبين حقائق لا يمكن إحساسها بالحواس الظاهرة بسبب عدم محدوديتها أو عدم ماديتها.

وواضح أنَّ القرآن ـ حين يصف المؤمنين بأنَّهم يؤمنون بالغيب ـ لا يقصد الغيب النسبي، لأنَّ كل الناس مؤمنهم وكافرهم يقرّ ويعترف بالغيب النسبي.

كما أنَّ الآية الكريمة التي تحصر علم مفاتح الغيب بالله تقصد الغيب المطلق ولا ينسجم مفهومها مع الغيب النسبي. وحين يرد ذكر الغيب والشهادة معاً كقوله تعالى: ﴿عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِۖ هُوَ ٱلرَّحۡمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ﴾[4].

فالمقصود بالغيب المطلق منه لا النسبي أيضاً.

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢.
(٢) سورة الأنعام: الآية ٥٩.
(٣) سورة هود: الآية ٤٩.
(٤) سورة الحشر: الآية ٢٢.

ما هي طبيعة العلاقة بين العالمين (عالم الغيب وعالم الشهادة)؟

هل لهذا العالم المحسوس حدود تفصل بينه وبين عالم الغيب؟

من الواضح أنَّ تصور حدّ مادي يفصل بين العالمين هو تصور ساذج. إذ لو تصورنا مثل هذا الحد لكان كل طرف من طرفي الحدّ شهادة وعالماً مادياً جسمانياً. لا يمكن توضيح الارتباط بين عالمي الغيب والشهادة بتعبير مادي وجسماني. ونستطيع أن نمثل لهذه العلاقة من أجل تقريبها إلى الذهن بأنَّها مثل علاقة الأصل بالفرع، أو علاقة الشخص بظله. أي إنَّ هذا العالم انعكاس لذلك العالم. يستنبط من القرآن أنَّ كل ما في هذا العالم إنَّما هو «وجود نازل» عن موجودات العالم الآخر:

﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴿٢١﴾﴾[١].

وحتى معدن الحديد يتحدث عنه القرآن بأنَّه منزل: ﴿وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ﴾[٢].

بديهي أنَّ المقصود بالتنزيل والإنزال ليس هو الانتقال من مكان إلى مكان. كلّ شيء نراه في هذا العالم إنَّما نرى «ظله» وفرعه ومرتبته النازلة، أما «حقيقته» و«أصله» و«كنهه» ففي عالم آخر هو عالم الغيب[٣].

القرآن الكريم يطرح تحت عنوان «الغيب» نوعاً من التصور الإسلامي والإيمان بشأن الكون، كما يبيّن ذلك أحياناً تحت عناوين أُخرى مثل الإيمان بالملائكة والإيمان برسالة الرسل والإيمان بالوحي:

﴿ءَامَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ﴾[٤].

﴿وَمَن يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾[٥].

---

(١) سورة الحجر: الآية ٢١.

(٢) سورة الحديد: الآية ٢٥.

(٣) راجع تفسير الميزان في تفسير القرآن، ج٧، ذيل الآية ٥٩ من سورة الأنعام.

(٤) سورة البقرة: الآية ٢٢.

(٥) سورة النساء: الآية ١٩٦.

في هاتين الآيتين، ورد ذكر الإيمان بكتب الله بشكل مستقل، ولو كان المقصود من هذه الكتب هو الكتب السماوية النازلة على الأنبياء لكفى ذكر الإيمان بالرسل، وهذه قرينة على أنَّ المقصود بالكتب هو حقائق غير حقائق عالم الشهادة. وفي القرآن ورد كراراً ذكر حقائق خفية غيبية باسم «الكتاب المبين» و«اللوح المحفوظ» و«أُمّ الكتاب» و«الكتاب المرقوم» و«الكتاب المكنون»[١]. الإيمان بهذه الكتب الغيبية جزء من الإيمان الإسلامي.

الأنبياء جاؤوا أساساً ليدعوا إلى نظرة عامة للكون والحياة، لا ينحصر العالم بموجبها في الأُمور الحسية الملموسة الواقعة في إطار العلوم الحسية التجريبية. دعوة الأنبياء استهدفت السموّ بالإنسان من المحسوس إلى المعقول، من الجهر إلى الخفاء، ومن المحدود إلى اللامحدود.

وللأسف[٢] فإنَّ تيار الأفكار المحدودة المادية والحسية التي هبَّت من الغرب جعلت فئة من المسلمين يصرون على إنزال المفاهيم الإسلامية السامية في التصور الإسلامي إلى مستوى المحسوسات والماديات.

الدُّنيا والآخرة:

تقسيم العالم إلى دنيا وآخرة واحد آخر من أركان التصور الإسلامي، ما ذكرناه تحت عنوان «الغيب والشهادة» يدور حول عالم مقدّم على هذا العالم. عالم له دور الصانع والمدبّر لهذا العالم، عالم الآخرة غيب طبعاً وعالم الدُّنيا شهادة، لكنَّنا أفردنا لعالم الآخرة عنواناً باعتباره متأخّراً عن عالم الدُّنيا وباعتباره العالم الذي يؤوب إليه الإنسان.

الغيب عالم جئنا منه وعالم الآخرة عالم نؤوب إليه وهذا معنى قول أمير المؤمنين عليه السلام: «رَحِمَ اللَّهُ امرأً عَلِم من أينَ وفي أين وإلى أين».

وفرق بين «من أين» و«من أي شيء»، فلو قال الإمام «من أي شيء» لكان

---

(١) راجع تفسير الميزان، ذيل الآيات التي ترد فيها هذه التعبيرات.

(٢) في الأصل: ومن أسف.

يشير إلى التراب، كما ورد في الآية الكريمة: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ﴾[1].

لكن الإمام علي يشير إلى مفهوم آخر، مفهوم العالم الذي جئنا منه والذي نحن فيه والذي نؤوب إليه.

الدُّنيا والآخرة مثل الغيب والشهادة أيضاً، مفهومان مطلقان ـ لا نسبيان ـ في التصور الإسلامي، وبتعبير القرآن لكل منهما نشأة مستقلة، النسبي هو العمل الدنيوي والعمل الأخروي. أي إنَّ العمل إن كان إرضاء لهوى النفس فهو عمل دنيوي وهذا العمل نفسه إن كان لله ولتحقيق رضا الله فهو عمل أخروي، سنفصّل الحديث عن الدُّنيا والآخرة في حلقة أُخرى من هذه السلسلة تحت عنوان «الحياة الخالدة أو الحياة الأُخرى».

الحكمة البالغة والعدل الإلٰهي:

ثمة مسائل تطرح في التصور الإلٰهي ترتبط بعلاقة العالم بالله مثل مسائل حدوث العالم وقدمه والمسائل المتعلقة بنظام وترتيب صدور الموجودات ومسائل أُخرى.

أجد من المناسب هنا أن أتعرض إلى مسألة الحكمة البالغة الإلٰهية ومسألة العدل الإلٰهي، وهما مسألتان متقاربتان جدّاً.

مسألة الحكمة الإلٰهيَّة البالغة تدور حول الحكمة السائدة في نظام الكون، وتثبت أنَّ المتحكم في عالم الوجود هو العلم والشعور والإرادة والمشيئة، وليس هذا فحسب، بل إنَّ النظام الموجود هو النظام الأحسن والأصلح ولا يمكن أن يكون هناك نظام أحسن وأصلح من هذا النظام، العالم الموجود أكمل عالم ممكن.

وهنا تطرح أسئلة عديدة واعتراضات في هذا المجال، تدور حول ظواهر النقص أو الشر أو القبح أو العبث المشهود في العالم. فالحكمة الإلٰهية تقتضي

(١) سورة طه: الآية ٥٥.

أن يكون الكمال محل النقص، والخير بدل الشر، والجمال مكان القبح، والمفيد بدل العبث. وهذه البلايا والمصائب ومظاهر النقص في الخلقة والقبح، والأجزاء الزائدة في بدن الإنسان والحيوان خلاف للحكمة. العدل يتطلب أن يكون العالم خالياً من الظلم والتمييز والآفات والبلايا بل من الفناء والانعدام أيضاً، لأنَّ سلب الوجود من موجود ذاق لذة الوجود ظلم. عدالة النظام تستوجب أن تخلو موجودات النظام من النقائص مثل الجهل والعجز والضعف والفقر، لأنَّ الامتناع عن منح الموجود شروط الوجود وكمالاته ظلم.

لو كان النظام الموجود عادلاً، فَلِمَ هذا التمييز في اللون وفي الجمال وفي الصحة؟ لماذا خلقت بعض الموجودات على صورة إنسان وأُخرى على صورة أنعام أو عقارب أو ديدان؟ لِمَ بعضها شيطان وبعضها ملاك؟ لماذا لم تخلق جميعاً بشكل واحد؟ لماذا لم تنعكس القضية، أي أن يكون الجميل قبيحاً والسالم عليلاً؟...

هذه وأمثالها سلسلة أسئلة تطرح أمام التصور التوحيدي الذي يؤمن بأنَّ العالم من فعل الله الحكيم العادل المطلق، وعليه أن يجيب عنها.

الإجابة التفصيلية عن هذه التساؤلات تحتاج إلى كتاب مستقل، ونحن أفردنا لهذه الموضوعات كتاباً باسم «العدل الإلهي»، لذلك لا نتطرق في الإجابة إلى التفصيلات، بل نكتفي بذكر بعض النقاط الأساسية اللازمة لحل تلك الشُّبهات[١]، ونرجع من يريد المزيد من التفصيل إلى الكتاب المذكور.

أ ـ مبدأ الغنى وكمال ذات الحق؛ الله سبحانه واجب الوجود على الإطلاق، ولا يفتقد أي كمال وفعلية، لا يؤدِّي الأفعال لتحقيق هدف وكمال، ولسدّ نقص فيه. فعله يعني الانتقال من النقص إلى الكمال، من هنا فإنَّ مفهوم الحكمة بالنسبة إليه ليس هو انتخاب أفضل الأهداف واتخاذ أفضل الوسائل لتحقيق الأهداف في أعماله، هذا المفهوم للحكمة يصدق على الإنسان لا على الله.

(١) أعتذر إلى القارىء الكريم عن اضطراري إلى طرح هذه المسائل التي تفوق مستوى هذا الكتاب.

الحكمة الإلٰهيَّة تعني أنَّ عمله هو إيصال الموجودات إلى كمالها وغاياتها، عمله هو الإيجاد، والإيجاد هو دفع الموجود من العدم إلى كمال الوجود. وعلمه أيضاً هو التدبير والتكميل ودفع الموجودات نحو الكمالات والخيرات، وهو نوع آخر من الإفاضة والتكميل.

قسم من الأسئلة والشُّبهات والاعتراضات ترد في هذا المجال نتيجة قياس الله بالإنسان، كأنْ نرى سائلاً يقول: ما الفائدة والحكمة من المخلوق الفلاني؟ والسائل هنا تصور الله مثل مخلوق يريد في أعماله أن يستفيد من الموجودات الحاضرة لتحقيق هدفه.

كثير من هذه التساؤلات والشُّبهات تنحل سلفاً لو أخذ السائل بنظر الاعتبار أنَّ الحكمة الإلٰهيَّة تقضي أن يكون لفعل الله غاية لا أن يكون لله غاية، ولو أخذ بنظر الاعتبار أيضاً أنَّ الحكمة في كل مخلوق غاية منطوية في ذلك المخلوق، والله يوصله إلى غايته الذاتية.

ب ـ مبدأ الترتيب: الفيض الإلٰهي ـ أي فيض الوجود الذي يعمّ جميع العالم ـ له نظام خاص. ثمَّة نوع من التقدم والتأخر والعليَّة والمعلولية والسببية والمسببيَّة قائم لا يختلف بين الموجودات والمخلوقات. فلا يستطيع أي موجود أن يتجاوز مرتبته ليحتل مرتبة موجود آخر. والتدرج في مراتب الوجود يتطلب نوعاً من الاختلاف بينها في النقص والكمال والشِّدَّة والضعف، ونعني بهذا الاختلاف ما تفرضه مراتب الوجود، ولا نقصد به التمييز المخالف للحكمة والعدل. فالتمييز يحدث حين يكون هناك موجودان لهما درجة معينة واحدة من الكمال، فيمنح أحدهما هذه الدرجة ويحرم الآخر، لكن الاختلاف لا يكون تمييزاً حين يعود إلى القصور الذاتي.

ج ـ الكلية: من الأخطاء التي يقع فيها الإنسان حين يقيس الله بنفسه، هو وصف فعل الله بالجزئية لا بالكلية.

فالإنسان حين يريد أن يبني بيتاً في زمان معين ومكان معين ـ وتحت ظروف معينة طبعاً ـ يهيء المواد الإنشائية غير المرتبطة مع بعضها، ثم ينشىء

بين هذه المواد ارتباطاً اصطناعياً ليكوّن منها بناية معينة. ومثل هذا الارتباط الاصطناعي يصدر عن مخلوق كالإنسان باعتباره جزءاً من هذا النظام ومستفيداً في ظروف معينة من القوى والخصوصات المودعة في الأشياء. إنَّه عمل مخلوق لا تزيد فاعليته وخالقيته على حدّ الفاعلية الحركية، أي إنَّها لا تزيد أن تكون إيجاداً لحركة ـ قسرية لا طبعية ـ في شيء موجود. أما الله فهو فاعل إيجادي. إنَّه خالق الأشياء بجميع قواها وطاقاتها وخواصها وخصالها.

الإنسان يستفيد مثلاً من النار الموجودة ومن الطاقة الكهربائية الموجودة، وينظم عمله الجزئي هذا بشكل يستطيع أن يستفيد من النار والكهرباء عندما يكونان مفيدين له، وأن يتجنب آثارهما حين يضرّان به. لكن الله خالق النار والكهرباء بكل خصائصهما، ووجود الكهرباء والنار يستلزم إيجاد الحرارة أو الحركة أو الاحتراق. والله لم يخلق النار والكهرباء لشخص خاص ولمورد معين. لم يخلق النار مثلاً لتدفىء كوخ الفقير دون أن تحرق ملابسه إذا سقطت فيها! خلق الله النار وهي تحمل خاصية الاحتراق. ينبغي إذن أن نأخذ بنظر الاعتبار النار بكليتها في نظام العالم ونرى الحكمة والفائدة في وجودها لا أن ننظر إلى الظواهر بنظرة جزئية لنرى الفائدة والخير والحكمة في ظاهرة معينة في مورد جزئي لغرض فردي وشخصي.

ذكرنا بشأن الحكمة الإلٰهيَّة أنَّ الغاية ينبغي أن نفهم أنَّها غاية الفعل لا غاية الفاعل. وحكمة الله تعني خلق أفضل نظام لإيصال الموجودات إلى غاياتها، ولا تعني إيجاد أفضل السبل لخروج الخالق من النقص إلى الكمال، ومن القوَّة إلى الفعل، ولا لتحقيق أهداف الله الكمالية، وهنا نضيف أنَّنا ينبغي أن نفهم أنَّ غايات الأفعال الإلٰهيَّة غايات كلية لا جزئية. غاية خلق النار الاحتراق بشكل عام بغض النظر عن كون هذا الاحتراق مفيداً لشخص في موضع جزئي معين ومضرّاً لشخص ثانٍ في موضع جزئي آخر.

د ـ فيض الله وحده غير كافٍ لظهور حقيقة من الحقائق إلى عالم الوجود، بل القابلية شرط للظهور أيضاً. عدم القابلية يؤدِّي في كثير من الأحيان إلى حرمان بعض الموجودات من بعض الخيرات والكمالات. بعض

أنواع النقص كألوان الجهل والعجز يعود ظهورها إلى هذا السبب في منظار النظام العام ومن ناحية الارتباط بواجب الوجود.

هـ ـ الله تعالى واجب في الذات وليس هذا فحسب، بل هو واجب من جميع الجهات. من هنا فمن المستحيل أن يمسك الله فيضه عن موجود له قابلية الوجود.

و ـ الشرور والمساوىء إمَّا أن تكون ذات طابع عدمي كأنواع العجز والفقر، أو تكون منشأ للعدم كالزلازل والميكروبات والسيول والفيضانات وأمثالها. والشرّ في هذا النوع الثاني لا يكمن في نفسه بل في إضافته ونسبته إلى أشياء أُخرى. والوجود الحقيقي للشيء هو وجوده في نفسه. أما وجوده الإضافي والنسبي فهو أمر اعتباري وانتزاعي.

ز ـ الخيرات والشرور لا يشكلان صفّين منفصلين مستقلين عن بعضهما، بل الشرور من مستلزمات وأوصاف الخيرات. جذور الشرور ذات الطابع العدمي تتمثل في عدم وجود قابلية في الأشياء، وإنَّ الإفاضة من جانب ذات واجب الوجود حتمية حالما تحصل القابلية في الموجود. أما جذور الشرور غير العدمية فتتمثل في ملازمتها الحتمية للخيرات.

ح ـ كل شرّ ليس بشرّ محض، والعدم بدوره مقدمة للوجود والخير والكمال، الشرور بدورها مقدمة ومرحلة للتكامل. ولذلك يُقال كل شرّ يستبطن خيراً، وكل عدم ينطوي على وجود.

ط ـ القانون والسُّنَّة: نظام الكون يجري وفق سُنن وقوانين، لأنَّه قائم على أساس نظام العليَّة، وهذا النظام ـ كما ذكرنا ـ كليّ عام والقرآن الكريم يشير مراراً إلى هذه السُّنن.

ي ـ العالم ـ كما ذكرنا ـ يقوم على أساس نظام عام لا يتخلف، وهو إضافة إلى ذلك يشكل في ذاته وحدة لا تقبل التجزؤ، أي إنَّ مجموع عالم الخليقة يشكل وحدة مترابطة الأجزاء. لذلك فظواهر الشرور والعدم لا تنفصل

عن ظواهر الخير والوجود. وليس هذا فحسب بل إنَّ أجزاء العالم التي تشكل وحدة واحدة «وتجلياً» واحداً، لا تنفصل عن بعضها.

انطلاقاً من المبادىء العشرة المذكورة أعلاه، فإنَّ إمكان الوجود ينحصر في النظام المعين العام الذي لا يتغير، مسألة العالم تدور بين أن يوجد هذا العالم بنظام معين وأن لا يوجد. ومحال أن يوجد العالم من دون نظام، أو أن يكون نظامه بشكل آخر كأن تكون العلل محل المعلولات والمعلولات محل العلل. فما يطرح ـ في منظار الحكمة البالغة ـ هو وجود طريقين لا ثالث لهما، إمَّا أن يوجد العالم بنظام معين أو أن لا يوجد أيّ شيء، وبديهي أنَّ الحكمة تقتضي الأفضل أي الوجود لا العدم.

وهكذا، فإنَّ ما يمكن وجوده هو الأشياء بكل لوازمها وأوصافها الثابتة، أمَّا مسألة انفصال الخيرات والوجود عن الشرور والعدم فهي خيال محض وتوهم المحال. وما يطرح في حقل الحكمة البالغة هنا هو وجود أو عدم الخيرات والشرور معاً. لا وجود الخيرات وعدم وجود الشرور.

وهكذا، فإنَّ الممكن وجوده هو كل العالم بشكل وحدة مترابطة، لا وجود جزء وعدم جزء آخر. من هنا فالمسألة التي يمكن طرحها في إطار الحكمة البالغة هي وجود وعدم الكل، لا وجود جزء وعدم وجود جزء آخر.

استيعاب المبادىء المذكورة كاف لإزالة كل الشُّبهات والاعتراضات المطروحة في حقل الحكمة البالغة والعدل الإلٰهي التام. وفي الخاتمة أشير إلى تاريخ «العدل الإلٰهي» في الفكر الإسلامي باعتباره تبلوراً في مدرسة أهل البيت وأضحى واحداً من أُصول الدِّين في نظر الشيعة.

تاريخ العدل الإلٰهي في الفكر الإسلامي:

العدل أحد أُصول الدِّين في مدرسة أهل البيت، وفي مقدمة كتاب «العدل الإلٰهي» ذكرنا أنَّ العدل في الفكر الإسلامي يقسم إلى العدل الإلٰهي والعدل الإنساني، والعدل الإلٰهي يُقسّم إلى العدل التكويني والعدل التشريعي، والعدل

الإنساني يقسم بدوره إلى العدل الفردي والعدل الاجتماعي، والعدل الذي أصبح واحداً من أُصول الدِّين عند الشيعة هو العدل الإلٰهي، وهذا العدل يشكل جزءاً من النظرة الإسلامية العامة للكون والحياة.

العدل الإلٰهي يعني الاعتقاد بأنَّ الله يسير بالحق والعدل في نظام التكوين وفي نظام التشريع ولا يظلم أبداً.

والسبب في تبلور هذا الأصل في مذهب الشيعة هو ظهور تيار المجبرة بين المسلمين، وهذا التيار أنكر حرية الإنسان واختياره وآمن بنوع من القضاء والقدر الإلٰهي يتنافى تماماً مع حرية الإنسان. المجبرة أنكروا مبدأ العلية والسببية في نظام الكون وفي نظام السلوك الإنساني، وذهبوا إلى أنَّ القضاء الإلٰهي يعمل مباشرة دون واسطة، ومن هنا فإنَّ النار لا تحرق بل الله يحرق، والمغناطيس ليس له أثر في جذب الحديد بل الله يجذب الحديد مباشرة نحو المغناطيس، والإنسان لا يمارس حسنة أو سيِّئة بل الله يمارس ذلك مباشرة في جسم الإنسان.

وهنا طرحت مسألة هامة ترتبط بالثواب والعقاب الإلٰهي. فكيف يثيب الله بعضاً ويدخلهم الجنَّة ويعاقب بعضاً ويدخلهم النار وهو فاعل الحسنات والسيِّئات؟ عقاب الأفراد المجبرين الفاقدين لكل اختيار وحرية ظلم ومعارض لمبدأ العدل الإلٰهي.

عامة الشيعة، والمعتزلة من أهل السُّنَّة رفضوا الجبر في الموجود البشري وعمل القضاء والقدر الإلٰهي مباشرة في الكون، واعتبروا ذلك مخالفاً لمبدأ العدل ومن هنا سمّوا بالعدلية.

ممَّا سبق يتضح أنَّ مبدأ العدل الإلٰهي هو أصل إنساني إضافة إلى كونه أصلاً إلٰهياً، أي أصلاً يرتبط بواحدة من صفات الله، لأنَّه يرتبط بحرية الإنسان واختياره. فالاعتقاد بمبدأ العدل بين الشيعة والمعتزلة، يعني إذن الاعتقاد بمبدأ حرية الإنسان ومسؤوليته وخلاقيته.

وفي عصرنا خاصة تطرح على ساحة العدل الإلٰهي أسئلة بشأن الفوارق

الاجتماعية القائمة، كأن يقال إنَّ بعض الأفراد يتمتعون بالجمال وآخرون يفتقدونه، وفئة تتمتع بالصحة الجسدية وفئة أُخرى تفتقدها، وجماعة مرفهة وأُخرى مدقعة. أليست هذه الفوارق معارضة لمبدأ العدل الإلٰهي؟ ألا يستوجب العدل الإلٰهي تساوي الأفراد في كل هذه الامتيازات الاجتماعية؟

هذه التساؤلات تنطلق من عدم فهم مسألتين:

الأُولى: عدم الالتفات إلى كيفية جريان القضاء والقدر الإلٰهي. فالسائل ظنّ أنَّ القضاء والقدر الإلٰهي يعمل مباشرة، أي إنَّ الثروات مثلاً توزع على الأفراد من خزانة الغيب الإلٰهي مباشرة دونما واسطة وعامل وسبب. وهكذا السلامة والصحة، والجمال، والقدرة، والمكانة، والأبناء، وسائر المواهب.

المتسائل لم يلتفت إلى أنَّ الرِّزق المادي والمعنوي لا يوزع مباشرة من خزانة الغيب، بل القضاء الإلٰهي أوجد نظاماً ومجموعة من السُّنن والقوانين، وكل ما يحصل عليه الإنسان إنّما يحصل عليه من خلال ذلك النظام وتلك السُّنن والقوانين.

الثانية: عدم الالتفات إلى مكانة الإنسان باعتباره موجوداً مسؤولاً وفاعلاً على طريق تحسين وضع حياته وعلى طريق مكافحة العقبات الطبيعية والعقبات الاجتماعية المتمثلة في ظلم الإنسان لأخيه الإنسان.

الفوارق الطبقية المشهودة في المجتمعات، والهوة السحيقة التي تفصل بين المترفين المنعّمين والفقراء المدقعين، لا تقع مسؤوليتها على القضاء الإلٰهي بل على الإنسان الحرّ المختار المسؤول.



الدوافع نحو الماديّة

الدوافع نحو الماديَّة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المترجم:

هدير الباطل يملأ الأجواء، وأضواؤه تبهر العيون فتجليها وتسلبها رشدها... فنسمع في كل آن نغمة، ومع كل فترة نداء يدعو الناس إلى الباطل باسم الحقيقة الناصعة! وباسم العلم والبحث العلمي! وباسم التقدمية! وباسم الثورة... إلى آخر القائمة الطويلة من الشعارات البراقة.

وخدع الجيل الغافي وبهر. وظن أنَّ آماله ورؤاه قد تحققت من خلال هذا النداء: نداء الحرية... وإنَّ عليه الآن أن ينتفض وينفض عنه غبار الماضي والقيود والتخلف الفكري والحضاري، والصور الهزيلة التي كونها عن الواقع الموضوعي.

ومن هنا بدأت عملية الصيد تنجح... وحقق الباطل أهدافه من خلال شعارات طرحها في الساحة... وبدأنا نشهد على أرضنا الإسلامية أرتالاً من الشباب الضائع يلتهم الفكر المادي التهاماً ليسد جوعته ويشبع نهمه.

ونجحت المؤامرة... التي خطط لها الاستعمار بدقة وخبث ماكرين...

ذلك أنَّ الاستعمار بعد أن تحرك في أعماقه وحشه الكاسر طالباً منه أن يحمل ما أسماه هو بعد ذلك برسالة الرجل الأبيض فيغزو البلدان الفقيرة الغنية ليؤمن لنفسه المواد الخام التي تتوافر في البلدان الضعيفة من جهة ويحتكر لنفسه

أسواقها من جهة أُخرى... فراح يهاجم هذه المناطق ومنها المنطقة الإسلامية... هذا الاستعمار واجه حقيقة كبرى لم تكن تخطر له ببال.. وتلكم هي حقيقة البصيص المتبقي من العقيدة الإسلامية في خلد الأُمَّة وعواطفها. فإنَّ ذلك البصيص المتبقي ـ رغم ضآلته ـ كان كافياً إلى حد ما في تجميع شمل الأُمَّة على مقاومة الاستعمار المهاجم ورد كيده إلى نحره... وكانت المقاومة العنيفة جداً!

فماذا يفعل المستعمر وهو يواجه هذه الظاهرة؟ إنَّه لا ريب سيتجه إلى ضرب هذا البصيص منبعاً وآثاراً.. وهكذا كان الأمر... وبدأت خيوط المؤامرة تحاك... على ضوء الصراع الذي دار في الغرب بين الدِّين المزيف الذي دعت إليه الكنيسة وأولئك الذين تعشقوا العلم وبهرتهم نتائجه فتجاوزوا في تقديسه حدوده الواقعية، وصنعوا منه مقياساً للمعرفة بكل مجالاتها وأنكروا أي دور لأي شي آخر حتى ولو كان ذلك الشيء العقل! نعم العقل الذي به يتم العلم ويتميز الإنسان العالم عن الحيوان الجاهل.

هذا الصراع كان يجد مبرراته في تلك الساحة على ضوء الظروف القائمة، وظلم الكنيسة وتحرضاتها، ونفسية الإنسان الأوروبي المتعشقة ـ منذ القدم ـ للمادة والتي لم تقبل حتى المسيحية حتى صبغتها بروحها الوثنية وخلقت توأماً بين الإلٰه المجرَّد المطلق والإنسان المحدود المادي متمثلاً في «ابن الله» المزعوم.

في حين لم تكن هناك أي مبررات له في الأرض الإسلامية إذا نظرنا له من الزاوية النظرية الإسلامية وغضضنا النظر عن التطبيق المنحرف للإسلام بل وحتى لو لاحظنا ذلك التطبيق المنحرف فسوف لن نجد ـ إلاَّ نادراً ـ ما يدعو للصراع بين الدِّين من جهة والعلم والحرية والثورة والتقدمية ـ بمفاهيمها الحقيقية الموضوعية ـ من جهة أُخرى... هذا إضافة للغطاء الفكري العميق الذي كان يوافره العلماء الإسلاميون في مختلف المجالات لأي مشكلة.

إلاَّ أنَّ الاستعمار عمل ـ كما سبق ـ على نقله بكل ثقله إلى عالمنا

الإسلامي وذلك بأساليب كثيرة لا يهمنا هنا الإشارة إليها فهي واضحة لدى الجميع وكان من أهمها هؤلاء الذين جاؤوا يدرسون التاريخ الإسلامي من المستشرقين ليزيفوا صورته وأولئك الذين تشبعوا بذلك الصراع من أبناء الشرق الحيارى فراحوا يبحثون في مجتمعهم عن مبررات له... ويخلقون الموجة الإلحادية عاملين ـ بشعور أو لا شعور ـ على خلق الصراع وإذكائه، ممررين من خلال ذلك أهداف الاستعمار.

وكانت النتيجة... ما نشاهده من حلقات مهولة مفزعة وأمراض اجتماعية كبرى هي نتيجة طبيعية لترك السبيل القويم والسير في خط الضلال.

﴿وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَتَخْطَفُهُ ٱلطَّيْرُ أَوْ تَهْوِى بِهِ ٱلرِّيحُ فِى مَكَانٍ سَحِيقٍ﴾ [٣١].

وهنا تفتت وحدة الأُمَّة ـ إلى حدٍّ ما ـ بعد أن فقدت مبررها وهو العقيدة من جهة كبلتها قيود (الحدود والوطنية والقومية والحزبية الضيقة والولاءات المتعددة وغير ذلك) من جهة أُخرى. ونجحت المؤامرة!

إلاَّ أنَّها أخطأت في حسابها مرَّة أُخرى إذ ظنت أنَّ وجودها الجاثم على قلب الشعوب الضعيفة ـ في نظرها ـ سيستمر!! فقد خلقت بهذا التحدي موجة وعي عارمة ودمغت علماء الأُمَّة كي يقوموا بواجبهم الحضاري تجاهها.. واجب الصيانة وتوضيح الحقيقة وتزييف الغشاوات التي يحوكها القصور والظلم البشري مغطياً بها وجه الفطرة الأصيلة.

وولد هذا البحث وأمثاله لينير الطريق ويضع النقاط على الحروف.. ويوضح الحقيقة التي خلقت كل هذا الضجيج.

مقدمة المؤلف

هذه الرسالة هي حصيلة محاضرتين ألقيتا في قاعة المعهد العالي سنتي ١٩٦٨ و١٩٦٩ بناءً على دعوة الجمعية الإسلامية لطلاب المعهد العالي ـ في طهران ـ وكانتا تحت عنوان (الدوافع نحو الاتجاه المادي).

وقد أبدى الطلاب الأعزة رغبتهم في طبع هاتين المحاضرتين ولذا فقد نقلوهما من جهاز التسجيل وأوصلوا المسودات إليَّ كي أقوم بتعديل بعض العبارات.. وقد قنعت أوَّل الأمر بمثل هذا التعديل اللفظي.. ولكن عدلت عن الاكتفاء به ـ بعد أن كانت الرسالة معدة للطبع فصممت على شيء من التفصيل والتوضيح وإضافة بعض الموضوعات وقد بلغ الأمر في هذا أن كان التوضيح والتفصيل بمقدار ثلاثة أضعاف الأصل ليتحول من كراسة إلى كتاب.

وموضوع بحثنا يمثل جانباً من تاريخ العقائد والأفكار البشرية، ومن المعلوم أنَّ تحليل الوقائع التاريخية صعب إلى حد ما لأنَّها ترتبط بعوامل معقدة وخصوصاً إذا كان البحث يرتبط بالتطورات العقائدية البشرية.

ولست ادعي هنا أنَّ بحثي في هذه الرسالة جامع مانع ـ كما يصطلح ـ ولكن آمل أن يكون قد فتح طريقاً إلى الغرض، وقد فصّلت في بعض الأقسام واختصرت في البعض الآخر إلاَّ أنَّ كل الفصول قابلة للتوسع.

أما ما هو المدى الذي توفق إليه هذه الرسالة أو لا توفق ـ وإذا وفقت فهي تفصّل مطالبها أم لا ـ فإنَّ ذلك يرتبط بمقدار ما تؤديه هذه الرسالة من خدمة وما تحصل عليه من موقع وما يمكن أن تؤيد به في مجال هدفها المنشود.

مرتضى المطهري
(مشهد) ـ ٦ جمادى الآخر ١٣٩١هـ

المادية

لما كنَّا نبحث عن الدوافع نحو الاتجاه المادي فمن الطبيعي أن نتعرف إلى موضوع بحثنا (المادية) من حيث المدلول الاصطلاحي المتداول فعلاً، وما هي حدودها ثم نرد البحث.

ولفظ (المادية) له استعمالات مختلفة لا يمكن أن تكون كلها موضوع بحثنا هذا، فمثلاً قد تطلق المادية ويراد بها مذهب «أصالة المادة» بمعنى الاعتقاد بالواقع الموضوعي الخارجي لها في قبال النظر إليها كأمر فرضي ذهني عرضي من قبل (المثالية) التي تنكر أن يكون للمادة واقع خارجي وتعتبرها من مخترعات الذهن.

ووفق هذا المصطلح يعتبر الإلٰهيون ـ مسلمين كانوا أو غير مسلمين ـ ماديين، إذ كلهم يؤمنون بأنَّ للمادة واقعاً موضوعياً محدداً بزمان ومكان وأنَّها حقيقة متطورة متكاملة محسوسة عينية غير ذهنية وذات آثار معينة، وكون النظرة مادية بهذا المعنى لا ينافي الاعتقاد بالله والتوحيد بل يكون عالم الطبيعة بما أنَّه (وحدة عمل ووحدة منسقة مصنوعة) أفضل سبيل لمعرفته تعالى إذ تتكشف إرادته الحكيمة من خلال ملاحظة التطورات المادية الدقيقة، وهذا القرآن الكريم بنفسه يعتبر هذه الحوادث المادية آيات باهرة تقود للتعرف إلى الله تعالى.

وقد تستعمل هذه الكلمة (المادية) ويراد بها إنكار الوجود اللاّمادي وحصر الوجود في العالم المادي، والقول بأنَّ لا وجود في الكون ألا وهو

محكوم بقوانين المادة وواقع في إطار الزمان والمكان والحس البشري، وأنَّ ما عدا ذلك وهم محض.

وما نبحث عنه في هذا الكتاب هو معرفة الدوافع نحو هذا الاتجاه (الحصري) وكيف توافرت العوامل التي دفعت بالبعض من أفراد الإنسانية لأن يؤيدوا هذا الاتجاه فينفوا ما وراء الطبيعة وكل وجود لا مادي، وينكروا الله بالتالي، ويعتبروا كل ما وراء المادة عدماً محضاً.

الجذور التاريخية للفكرة:

ليست هذه الفكرة شيئاً جديداً، ولا معنى لتصوره إحدى نتائج التطور العلمي الحديث، وأنَّه وجد في القرنين الأخيرين ـ مثلاً ـ كباقي النظريات العلمية التي لم تكن معروفة من قبل ثم توصلت البشرية إلى مضمونها أخيراً. كلا! فالاتجاه المادي لا يختص بالقرون الأخيرة ـ قطعاً، بل يعتبر من الأفكار القديمة جداً إذ نلاحظ في الفلسفة أنَّ الكثير من فلاسفة اليونان القدماء قبل عصر سقراط ونهضته الفلسفية كانوا ماديين منكرين لما وراء المادة.

كما أنَّنا نجد أنَّ البعض من أفراد العصر الجاهلي المقارن لعصر البعثة كانوا يعتقدون بذلك ولذا دخل القرآن معهم في صراع عنيف، ونقل كلامهم:

﴿وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ ۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [٤٥:٢٥]. وتكشف عبارتهم عن إنكار الله والمعاد معاً.

المادية في العصور الإسلامية:

ولو ورد كلمة (الدهر) في الآية الكريمة فقد أطلق على مفكري الله تعالى اسم (الدهريين)، ونواجه الكثيرين من الأفراد الذين كانوا دهريين وماديين في طول التاريخ الإسلامي وخصوصاً في العصر العباسي الذي نفذت وتسللت المذاهب الفلسفية والأساليب المختلفة فيه إلى المجتمع الإسلامي. وقد استغل عدَّة من هؤلاء الحرية الفكرية في المجالات العلمية والفلسفية والدينية (طبعاً إلى الحد الذي لا يتنافى وسياسة العباسيين) فأعلنوا معتقداتهم وعرفوا بمسلكهم

المادي وبدأوا يجادلون الإلٰهيّين، ويتباحثون معهم، ويعرضون أدلتهم ويُشكلون على أدلة الموحدين، فيسمعون ويسمعون بكلّ حرية.. وهذا التاريخ الإسلامي حافل بأخبارهم.

وقد كان بعض هؤلاء يعقدون جلساتهم في مسجد النبي ﷺ وذلك في أيام الإمام الصَّادق عليه السلام ـ ويتحدثون في مسائلهم وما كتاب «توحيد المفضل بن عمرو» إلاّ نتاج لمواجهة عقائدية معهم.

يقول المفضل بن عمرو وهو أحد أصحاب الإمام الصَّادق عليه السلام:

«كنت ذات يوم بعد العصر جالساً في الروضة بين القبر والمنبر، وأنا مفكر فيما خصَّ الله به سيِّدنا محمداً ﷺ من الشرف والفضائل، وما منحه وأعطاه وشرَّفه به وحباه ممَّا لا يعرفه الجمهور من الأُمَّة وما جهلوه من فضله وعظيم منزلته وخطر مرتبته فبينما أنا كذلك إذ أقبل ابن أبي العوجاء فجلس بحيث أسمع كلامه فلما استقر به المجلس إذا رجل من أصحابه قد جاء فجلس إليه فتكلم ابن أبي العوجاء فقال: لقد بلغ صاحب هذا القبر العز بكماله. وحاز الشرف بجميع خصاله، ونال الحظوة في كل أحواله، فقال له صاحبه: إنَّه كان فيلسوفاً ادعى المرتبة العظمى والمنزلة الكبرى وأتى على ذلك بمعجزات بهرت العقول، وضلَّت فيها الأحلام، وغاصت الألباب على طلب علمها... فقال ابن أبي العوجاء: دع ذكر محمد ﷺ فقد تحير فيه عقلي، وضلَّ في أمره فكري، وحدِّثنا في ذكر الأصل الذي يمشي به، ولا صانع له ولا مدبر، بل الأشياء تتكون من ذاتها بلا مدبر، وعلى هذا كانت الدُّنيا لم تزل ولا تزال».

وهنا يتألم المفضل ألماً شديداً ويواجههم بأعنف القول ثم يلجأ للإمام الصَّادق عليه السلام يحدِّثه بما جرى فيسكن الإمام خاطره ويعده بتلقينه علوماً وبدائع للصنعة يستطيع معها أن يواجه كلام الملحدين ثم يبدأ بإلقاء أحاديث مفصلة في جلسات مطولة فيكتبها المفضل ممَّا أوجد لنا كتاب «توحيد المفضل»[1].

---

(١) بحار الأنوار: ج٣، الطبعة الجديدة من ص٥٧ ـ ص١٦٦.

فطرة الإنسان أهي موحدة أم مادية؟

إنَّنا إذا طرحنا بحثنا في هذا الكتاب. على أساس التساؤل عن الدوافع نحو الاتجاه المادي فذلك يعني إنَّنا نتصور أنَّ الطبيعة الإنسانية طبيعة موحدة وأنَّ الأصل فيها هو التوحيد وعدم توافر هذا الانحراف، ولأنَّها ـ أي المادية ـ خلاف الطبع والقاعدة تساءلنا عن علَّة هذه الحالة.

وبعبارة أُخرى: فإنَّ الاعتقاد بالله تعالى يمثل صحة الإنسان وسلامته في حين يمثل الاتجاه المادي الحالة المرضية المنحرفة عن الصحة والطبيعي في كل تساؤل هو البحث عن علل الانحراف والمرض دون البحث عن علل السلامة لأنَّها توافق السير الطبيعي لنظام الخلقة.

وهذا الذي نقوله يخالف تماماً النظريات المطروحة فبينما يُسمَّى بعلم «تاريخ الأديان» إذ يبحث الباحثون فيه عن علل الاتجاه الديني في حين أنَّنا لا نرى مجالاً للتساؤل عن ذلك بعد أن نعلم أنَّه الأمر الذي تدفع الفطرة الإنسانية نحوه، وإنَّما ينبغي البحث عن سر الاتجاه اللاديني عند بعض الناس.

ولسنا نحاول ـ هنا ـ أن نبحث في تفاصيل هذا الجانب وإثبات أنَّ الاتجاه الديني أصيل في حياة الإنسان في حين يكون الاتجاه المادي أمراً غير طبيعي، فذلك لا مجال له هنا ولا يرتبط به موضوعنا الأصلي.

على أنَّه يجب الالتفات إلى أنَّنا حينما ندعي فطرية الدِّين فإنَّنا لا ندعي أنَّ الدِّين عندما يطرح على الصعيد الفلسفي والعلمي فسوف لن يوجد أي تساؤل حوله، كلا فإنَّنا لا نقصد ذلك، فإنَّ هذه المسألة ـ مثلها في ذلك مثل أي مسألة أُخرى ـ وإن كانت تؤيدها الغريزة الفطرية إلاَّ أنَّها عندما تطرح فكرياً تتواجد بعض الإشكالات والشكوك والشُّبهات للمبتدئين فيردّ عليها بحلول رائعة بالمستوى نفسه.

وعلى هذا فلسنا نريد أن نعرض عن الشكوك الحاصلة لبعض الأفراد ـ واقعاً ـ أو نعتبرها ناشئة من سوء سريرتهم بل إنَّنا نعتبر حدوث بعض الشُّبهات والشكوك في هذا المجال وعندما يحاول الإنسان التعرف إلى صورة

أكثر تفصيلاً في هذه المسائل، نعتبره أمراً طبيعي الحصول، وتكون هذه الشكوك دافعاً للتحقيق والدقة والبحث العميق ولذا فنحن نقدس مثل هذه التشكيكات البنَّاءة الباحثة عن الحقيقة لأنَّها مقدمة اليقين والاطمئنان. وإنَّما يذم الشك عندما يتحول إلى (وسواس) مهدم يشغل الإنسان فكراً وعملاً وذلك كما نرى بعض الأفراد الذين امتهنوا مهنة التشكيك لا لشيء إلاَّ للتشكيك، فهم يلتذون لهذه القدرة ويرون تكاملهم الفكري تاماً بوصولهم إلى مرحلة التردُّد والتشكيك، وإذا كان الشك الأوَّل مقدمة للكمال فالشك الثاني مقدمة للانحطاط. ومن هنا نقول إنَّ الشك منعطف ومعبر رائع لكنَّه منزل ومقام سيء.

وهذا البحث يوجه إلى أفراداً وجماعات اعتبرت الشك آخر مراحل سيرها وملجأها الأخير، والمادية ـ كما نعتقد ـ وإن ادعت لنفسها أنَّها مذهب قاطع جازم وإنَّ للمعرفة قيمتها الحقيقية عندها إلاَّ أنَّها في الواقع من مذاهب الشك.. وهذا هو بالضبط ما يقول القرآن في هذا الصدد فتقول الآية الكريمة:

﴿وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍۖ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّۖ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [٥٣:٢٨].

المادية في القرون الأخيرة:

من الواضح أنَّ المادية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر تحولت إلى مدرسة فكرية بعد إن لم تكن كذلك أما ما نراه من نسبة المادية إلى بعض المدارس اليونانية فلا نرى لذلك مبرراً وذلك إنَّ أغلب مؤرخي الفلسفة لم يكونوا فلاسفة ولم يفرقوا بين المدرسة الفكرية والتمايل نحو مضمون الفكرة فما أن تلوح لهم بعض الكلمات من بعض الفلاسفة حول القدم الزماني للمادة أو ما هو من هذا القبيل حتى يتصوروا أنَّ لازم ذلك إنكار الله وإنكار عالم ما وراء الطبيعة. ومن هنا نقول إنَّه لم يثبت ـ بنظرنا ـ إنَّه كانت هناك مدرسة فكرية مادية وإنَّما كل ما كان هو تمايلات فردية نحو المادية.

وهذا بعينه هو ما الذي أوجد احتمال أن يكون حصول المادية بشكل مدرسة مرتبطاً بشكل مباشر مع العلم والتقدم العلمي.

ومن الطبيعي أن يسعى الماديون لأن يؤكدوا هذا الترابط كي يذعن الآخرون بأنَّ علَّة نضج المادية ورواجها في القرن الثامن عشر والتاسع عشر هو ظهور النظريات العلمية وتوسع الفكر التجريبي ممَّا جر البشرية للإيمان بالمادية!!

هذا الكلام في الواقع أقرب إلى الهزل منه إلى الجد، فالتمايل نحو المادية كان في العصور القديمة سواء بين الطبقات المثقفة أو الجاهلة، والأمر كذلك في العصر الحاضر فكما أنَّنا نجد بين تمام الطبقات أفراداً ماديين نجد أيضاً ـ على مختلف المستويات وخصوصاً في طبقة العلماء ـ اتجاهات معنوية إلٰهيَّة تؤمن بما وراء الطبيعة.

ولو صحَّ هذا الذي يدعيه الماديون وجب أن نجد الانحراف نحو المادية موازياً لسير التطور العلمي ووجود العلماء الكبار في العالم، وأن تكون الاتجاهات المادية في الطبقة العلمية أكثر من غيرها وأن يكون التقدم العلمي عند أي فرد ملازماً لتقريبه من المادية! مع أنَّ الواقع يكذب ذلك تماماً. فإنَّنا كما نلاحظ اليوم أفراداً معروفين مثل (برتراند راسل) الذي يعد نفسه إلى حدٍّ بعيد مادياً ويقول «إنَّ البشرية وليدة عوامل لم توجد وفق تدبير مسبق، أو غاية مقصودة فأصل الإنسان هو النمو والتطور وحتى عواطفه مثل الأمل والخوف والحب والعقيدة فإنَّها ليست إلاَّ مظهراً من مظاهر التلاقي العشوائي للذرَّات المختلفة»[1].

وبهذا ينكر (راسل) وجود القوَّة ـ الغافلة المدبرة الحاكمة للكون، وإن كان يصف نفسه أحياناً بأنَّه من الشكاك واللاإداريين، في الوقت نفسه الذي نشاهد فيه أمثال (راسل) نشاهد (أنشتاين) نابغة العلم في القرن العشرين يقف في الطرف المقابل لنظرة راسل فيقول «في عالم المجهول توجد قوَّة عاقلة قادرة يكون هذا العالم شاهداً على وجودها»[2].

---

(١) الله يتجلَّىٰ في عصر العلم «الطبعة الثالثة ص٩٩» كما ينقله «ايرونيك» ويليم بنلوج.
(٢) كتاب الله يتجلَّىٰ في عصر العلم الطبعة السادسة ص٧٦ كما ينقله مادلين بوكس كريدر.

فهل من الممكن أن يُقال: إنَّ (راسل) كان مطلعاً على المفاهيم العلمية في حين لم يكن (أنشتاين) بهذا المستوى؟! أو أن نقول إنَّ الفيلسوف الفلاني في القرن الثامن عشر أو التاسع عشر كان مطلعاً على المفاهيم العلمية في عصره في حين كان (باستور) المتدين الموحد جاهلاً بذلك؟!

وهل يمكن أن يُقال إنَّ ويليم جيمس الرجل الموحد بل العارف المتعبد في عصره أو (بركسون) أو (الكسيس كارليل) وأمثالهم لم يكونوا مطلعين على مفاهيم عصرهم العلمية بل كانوا يفكرون بعقلية ما قبل ألف عام في حين أنَّ البعض الذي لم يكن يملك معشار ما يملك هؤلاء الأفذاذ من معلومات، ولم يعتقد بالله.. نقول عنه إنَّه كان الأكثر اطلاعاً على النظريات الحديثة.

إنَّنا نشاهد أحياناً عالمين رياضيين أحدهما يعتقد بالله والدِّين والثاني مادي، وهكذا قد يرى عالمان فيزياويان أو عالمان من علماء الأحياء أحدهما مادي والآخر ذو فكر إلٰهي. إذن لا يمكن المجازفة وإلقاء القول على عواهنه وادعاء إنَّ العلم بتقدمه قد نسخ الإيمان بعالم ما وراء الطبيعة بل إنَّ هذا يعد من كلام الطفولة التي لا تعي ما تقول!

وإنَّما يليق بنا أن نبحث ـ بدقة ـ عن العامل الذي أخرج المادية في أوروبا ومهَّد لأن تتحول إلى مدرسة فكرية لها أتباع كثيرون... هذا وإن كان القرن العشرين قد حدّ كثيراً من تقدم المادية، بل يمكن القول بأنَّه ألحق بها نوعاً من الهزيمة. إنَّنا نرى أنَّ هذه الاتجاهات المادية العامة لها سلسلة من العوامل التاريخية والاجتماعية التي تحتاج إلى استعراض شامل نكتفي منه بما يلي مدركين إنَّنا لم نعرفها جميعاً وأنَّ هناك مجالاً للبحث بصورة أوسع فيها، وقد عثرنا على علل ذكرناها، ونحتمل أن يعرف الذين لهم معلومات أكبر في المستويات الاجتماعية وخصوصاً في تاريخ أوروبا، أن يعرفوا عللاً أُخرى وهذا ما توصلنا إليه في هذا المجال:

قصور المفاهيم الدينية الكنسية

تعتبر الكنيسة ـ سواء من زاوية قصور مفاهيمها التي عرضتها في الإلٰهيَّات أو من زاوية سلوكها اللاإنساني مع عامة الناس وخصوصاً مع الطبقة المثقفة المتحررة فكرياً ـ تعتبر من العلل الرئيسة لتمايل العالم المسيحي بشكل مباشر والعالم غير المسيحي بشكل غير مباشر نحو المادية وسنبحث في هذا العامل على صعيدين هما:

١ ـ قصور المفاهيم الكنسية عن (الله وما رواء الطبيعة).

٢ ـ العنف الكنسي.

أما على الصعيد الأول فنقول:

في القرون الوسطى حيث سلمت مسألة (الله) إلى القساوسة، حدثت سلسلة من المفاهيم الطفولية جداً وغير الناضجة حول الله، وكان ذلك بشكل لا يتفق مطلقاً مع الحقيقة ومثل تلك التصورات ليست لا تقنع الأذكياء والواعين فحسب بل تنفرهم وتحولهم إلى أعداء ألداء للمدرسة الإلٰهيَّة.

التصوير الإنساني لله:

أعطت الكنيسة صورة إنسانية لله وعرضته للآخرين في قالب بشري. وقد تلقى الأفراد صورة الله في قالبها البشري منذ الطفولة، وتحت تأثير النفوذ الديني للكنيسة ولكنَّهم بعد النضج العلمي أدركوا أنَّ تلك الصورة لا تتفق مع الموازين العلمية والعقلية الصحيحة.

ومن زاوية أُخرى لم يكن أغلب الناس يمتلكون قدرة كافية من النقد ليعوا أنَّه يمكن أن تمتلك المسائل المتعلقة بما وراء الطبيعة نصيباً من الواقع وصورة معقولة، وأنَّ الكنيسة هي الخاطئة. ولذا فإنَّهم لما رأوا أنَّ المفاهيم الكنسية لا تتلاءم والمقاييس العلمية، أنكروا الأمر من أساسه.

وقد كتب أربعون عالماً أربعين مقالاً في إثبات وجود الله وقد ترجم إلى العربية بعنوان (الله يتجلّىٰ في عصر العلم) حاول كل منهم أن يثبت تلك المسألة من زاوية تخصص ـ وكانوا مختلفي الاختصاص ـ وقد ذكر أحد هؤلاء المفكرين وهو (والتر أوسكار لندبرك) في تحقيق خاص ضمن بحثه عن مبررات اتجاه البعض نحو المادية، ذكر أنَّ هناك علتين: والأولى منهما ما ذكرناه أي عدم نضج المفاهيم الكنسية التي كانت تعطى بهذا العنوان في البيت أو في الكنيسة ونحن إذ نذكر اسم الكنيسة فليس ذلك لأنَّ مساجدنا ومنابرنا يحتلها دائماً أفراد واعون قادرون يعلمون المفاهيم الدينية ويعلمون ماذا يعلمون لأنَّهم مطلعون على عمق التعاليم الإسلامية، بل إنَّ ذلك ـ أوّلاً ـ لكون بحثنا في علل التمايل نحو المادية، وهذا التمايل إنَّما حصل في المجتمعات المسيحية لا الإسلامية، وما وجد في العالم الإسلامي من تمايل فإنَّه انعكاس وتقليد للاتجاه الأوروبي، وثانياً ـ لأنَّه كان يوجد في البيئة الإسلامية وعلى مستوى الفلاسفة والمفكرين مدرسة بإمكانها أن تجيب عن تساؤلات كل محقق فتمنع من أن ينجر الأمر إلى ما انجر إليه في أوروبا في حين عدم المحيط الكنسي ذلك.

وعلى أيٍّ حال فإنَّ (لندبرك) يرى أنَّ هناك عللاً متعددة لعدم اتجاه لبعض العلماء لإدراك وجود الله ـ من خلال مطالعاتهم العلمية ومنها علتان:

الأولى: إنَّه غالباً ما كانت الظروف السياسية المستبدة أو الوضع الاجتماعي أو التشكيلات الإدارية توجب إنكار وجود الخالق.

والثانية: هي أنَّ الفكر الإنساني يقع دائماً تحت تأثير بعض الأوهام وحتى لو لم يكن للشخص أي مبرر للعذاب الروحي والجسمي فإنَّ فكره قد لا يكون حراً تماماً في مجال اختيار الطريق الصحيح، ففي العائلات المسيحية

كان أغلب الأطفال يؤمنون في أوائل عمرهم بوجود إلٰه شبيه بالإنسان. وكأنَّ الإنسان خلق بشكل الله، وهؤلاء الأفراد أنفسهم عندما يردون المحيط العلمي ويتعرفون ويمارسون المسائل العلمية يجدون هذا المفهوم الإنساني الضعيف عن الله لا يمكنه أن يصمد أمام الدلائل المنطقية والمفاهيم العلمية، وبالنتيجة وبعد مدة من الزمان حيث يذوب أي أمل لأي انسجام يترك المفهوم الإلٰهي تماماً ويخرج من ساحة الفكر، والعلَّة الهامة لهذا الأمر هي أنَّ الدلائل المنطقية والتعريفات العلمية، لا تؤثر أثرها فتبدل معتقدات هؤلاء ووجدانياتهم السابقة، فيكون إحساسهم بأنَّ إيمانهم السابق بالله كان إيماناً مغلوطاً إلى جنب العوامل النفسية الأُخرى باعثاً على تألم وانزجار الإنسان من هذا المفهوم وانصرافه بالكلية عن المعرفة الإلٰهيَّة[1].

وخلاصة الحديث:

هي أنَّ الشيء الملاحظ في بعض التعليمات الدينية ـ قد يوجد عندنا أيضاً إلى حدٍّ ما ـ هو أن يعطي مفهوماً بخصائص معينة للطفل الصغير فينطبع في ذهنه، وعندما يكبر ويتوافر على بعض المعلومات يجد أن ذلك غير معقول ولا يمكن أن يوجد فضلاً عن أن يكون إلٰهاً أو غير إلٰه، ولذا فهو ينكر الألوهية بلا أي تفكير أو تصور لإمكان أن يوجد مفهوم صحيح لتصوراته المسبقة كلا وإنَّما يتصور أن ما ينكره هو عين ما يؤمن به المؤمنون فهو ينكر الله لأنَّه ينكر هذه الصورة المبتدعة في مذهبه والتي أوحت بها أوهام العوام، دون أن يتصور أنَّ الله الذي ينكره ـ حسب ما يفهمه هو عنه ـ ينكره المؤمنون أيضاً ـ على تلك الصورة. فإنكاره ليس إنكاراً لله بل إنكاراً لما ينبغي أن ينكر، يقول (فلاماريون) في كتابه (الله في الطبيعة) «إنَّ الكنيسة عرضت الله على أساس أنَّ المسافة بين عينه اليمنى وعينه اليسرى تعادل ٦٠٠٠ فرسخ»! ومن البديهي جداً أنَّ الأفراد الذين يملكون حظاً من المعرفة ـ ولو قليلاً ـ لا يمكنهم الاعتقاد بهذا الموجود.

---

(١) «الله يتجلّىٰ في عصر العلم» ص٥١.

الله من زاوية نظر أوغست كونت:

ينقل (فلاماريون) عن (أوغست كونت) ـ وهو مؤسس المذهب العلمي «اليوسيتوي» ـ قولاً يعبر أصدق تعبير عن الصورة الإلٰهيَّة التي كان يتصورها آنذاك العلماء أمثال (كونت) في المحيط الكنسي إذ يقول (كونت) «لقد عزل العلم أبا الطبيعة عن عمله وساقه إلى الانعزال. بعد أن قدر له خدماته المؤقتة وقاده إلى قمة عظمته» ويقصد بذلك أنَّ كل حادثة كانت تحدث في الماضي كانت تعلل بالاستناد إلى الله فعندما تصيب الشخص الحمى يثور هذا السؤال لماذا أصابته الحمى؟ ومن الذي أوجدها؟ والجواب حينذاك هو أنَّ الله هو الذي أوجد الحمى ولم يكن هذا الجواب يعني إنَّ الله هو الذي يدبر الكائنات ويحركها ومن هنا نسبت الحمى إليه بل إنَّ ذلك الجواب يعني أنَّ الله مثله مثل الموجود الخيالي المهول أو الساحر الذي يسحر من عالم الغيب ـ صمم فجأة ومن دون أي مقدمات على أن يخلق الحمى فخلقها!! في حين جاء العلم بعد ذلك فاكتشف أنَّ المرض لم يأت به الله وإنَّما أوجده نوع خاص من الميكروبات، وهنا يتراجع الله خطوة إلى الوراء ثم يكشف العلم علَّة مجيء الميكروب فيتأخر الله خطوة أُخرى وهكذا يكشف العلم العلَّة تلو العلَّة ويتراجع الله خطوة خطوة بالمقدار الذي اتسعت فيه العلوم وهكذا امتلك العلم صفة التعميم وكشف العديد من علل الحوادث وحصل اليقين بأنَّ تلك المعاليل المجهولة العلل تمتلك عللاً من سنخها، فأقال الإنسان الله عن عمله لأنَّه قد استنفذ غرض الإيمان به فلا محل له في علل الوجود. فعاد الله شبيهاً بعامل في مؤسسة أسند إليه عمل مهم ـ اضطراراً ـ حتى إذا تواجد الأفراد ذوي الخبرة والاطلاع الأكثر فإنَّه يفقد مهامه بالتدريج حتى يبقى بلا عمل وحينها فإنَّ مدير المؤسسة سيقدم له شكر الهيئة المشرفة على خدماته السابقة ويقبل عذره للاستقالة إلى الأبد ويبلغه وثيقة إنهاء خدماته ويمنحه الإجازة الدائمة!!

والملاحظ أنَّ (أوغست كونت) يعبر عن الله بأنَّه (أبو الطبيعة) وهو تعبير عن الأسلوب الفكري الكنسي له، فهو وإن كان يخالف الكنيسة إلاَّ أنَّ أسلوب

تفكيره أسلوب كنسي إذ لم يستطع أن يحرر فكره من تأثيراتها وأطرها المنحرفة.

ثمَّ إنَّ كلام (أوغست كونت) يبدي لنا ـ بوضوح ـ إنَّ الله ـ من وجهة نظره يشبه جزءاً معيناً من أجزاء العالم وأنَّه عامل إلى جنب باقي العوامل الكونية إلاَّ أنَّه عامل خفي مجهول. ومن زاوية أُخرى فإنَّ الحوادث الكونية تنقسم إلى نوعين: معلومة العلَّة ومجهولتها، ويفسر النوع الأول على أساس ذلك العامل الخفي وكلَّما اكتشف السبب المادي للحوادث خرجت عن نطاق تأثير ذلك العامل المجهول وصغرت دائرة تأثيره.

إنَّ هذا النمط من التفكير لم يكن أسلوباً خاصاً (بكونت) وإنَّما كان هو الأسلوب العام لذلك العصر.

الواجب الإلٰهي!

فالعمدة في البين أن نشخص بدقة مقام الألوهية وواقعه في هذا الكون، فهل أنَّ مقام الألوهية يعني أن نجعل الله في الوجود إلى صف أحد موجودات هذا العالم كجزء منه ثم نخصه بعمل معين من بين الأعمال في العالم كجزء من برنامج لتقسيم العمل في الكون! وعند محاولة تشخيص حدود وظيفة الله نستقرىء الآثار المجهولة الصلة من بين مجموع الظواهر والآثار في الكون فننسب تلك الآثار المجهولة العلَّة إلى الله وبتعبير آخر، نبحث عن الله في إطار مجهولاتنا ومن الطبيعي حينذاك أنَّ كل اكتشاف علمي سوف يضيق نطاق المجهولات فتضيق دائرة الوظيفة الإلٰهيَّة وهكذا حتى نصل إلى الحد الذي نستغني فيه عن فرض وظيفة إلٰهيَّة بعد انكشاف المجاهيل البشرية بمجموعها.

ووفقاً لهذا الأسلوب من التفكير فإنَّ بعض الموجودات الكونية فقط هي التي يمكن أن تعد آيات ومظاهر لعظمة الله وبراهين على وجوده وهي خصوص الموجودات المجهولة العلَّة أما التي اكتشفت أسرارها وعللها فلا كشف لها عن الذات الإلٰهيَّة.

... وهنا يقع الإنسان في دهشة كبرى عندما يواجه هذا المنطق! فما أعظم

هذا الغلط والضلالل في هذا المجال! وما أكبر الجهل الذي يعبر عنه في مجال معرفة الله ـ سبحانه ـ فيلجأ القرآن ويردد معه ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ [٦: ٩١].

إنَّ من أوليات معرفة الله هي أنَّه ـ تعالى ـ إلٰه كل العالم وأنَّ نسبته إلى جميع الأشياء على حدٍّ سواء، وإنَّها كلها مظاهر لقدرته وعلمه وحكمته وإرادته ومشيئته. وآيات تحكي كماله وجماله وجلاله بلا فرق في ذلك بين معلومة العلَّة ومجهولتها، فالعالم كله قائم بذاته تعالى، وهو متقدم على الزمان والمكان، فالزمان والزمانيات، والمكان والمكانيات، متناهية أو غير متناهية أي سواء أكانت سلسلة الزمان منتهية أم ممتدة من الأزل إلى الأبد، أم كانت الأبعاد المكانية والفضائية منتهية إلى مكان معين أم لا وبالتالي سواء أكانت دائرة الموجودات أعم من كونها في مكان وزمان غير متناهيين أم متناهيين كل هذه ـ على أي فرض ـ متأخرة عن ذاته ووجوده، وهي فيض من فيوضه.

فمن الجهل الفظيع أن نفكر تفكيراً كنسياً وننتظر ـ مثل (أوغست كونت) ـ أن نكتشف مرتبة وجود الله في زاوية معينة وضمن بحثنا عن علَّة شيء خاص... وحينها نحتفل، ونفرح.. أنَّنا قد وجدنا الله وعثرنا عليه، أما إذا لم نجده تشاءمنا وأنكرنا وجود الله رأساً.

وعلى العكس من هذا النمط الواطىء من التفكير فإنَّه يجب أن ننكر الله في هذه الصورة فقط أي في الصورة التي يكون فيها جزءاً كباقي أجزاء العالم ويكتشف ـ ضمن البحث عن ظواهر الكون ـ كظاهرة من الظواهر، فليس ذلك إلٰهاً ويجب إنكاره قطعاً.

وإذا أردنا أن نعبر عن ذلك بلغة أوضح قلنا: إنَّ هذا الأسلوب من التفكير شبيه بحالة شخص يبصر ساعة يدوية ويقال له إنَّ لها صانعاً فيذهب ليبحث عن صانعها ضمن أدواتها وأجزائها المشكلة لها وعندما لا يعثر على أي أثر لمثل هذا الصانع يعود فينكر وجوده، أو بحالة شخص تقدم إليه بدلة مخيطة بشكل أنيق ويقال له إنَّ لها خياطاً ماهراً فيذهب ليبحث عن هذا الخياط في جيوبها وحين لم يعثر عليه ينكر أنَّ لها خياطاً مطلقاً.

إنَّ مثل هذا النوع من التفكير غلط مئة بالمئة من وجهة التصور الإسلامي. وإنَّ الله ـ من هذه الوجهة ـ لا يقف إلى صف العلل الطبيعية لنقول إنَّ هذا الموجود الخارجي صنعه الله أو العلَّة الطبيعية المعينة.

كلا! فإنَّ هذا الترديد غلط محض ولا معنى له، فلا ترديد ولا مجال لعبارة (أو) بين الله والعلل الطبيعية ليأتي هذا السؤال بهذا النمط.

ومثل هذا التصور تصور لا إلٰهي تماماً فإنَّ التصور الإلٰهي الصحيح هو أن ينظر للكون من أوله إلى آخره جميعاً كوحدة متناسقة خلقها الله، لا أن يركّز على جزء من هذه الوحدة فيتساءل من الذي صنعه أهو الله أم الطبيعة؟ فإذا لم نعرف العلَّة بوضوح نسبناه إلى الله، أما لو عرفنا علته قلنا هو مخلوق للطبيعة ولا ربط له بالله تعالى.

المراحل التاريخية الثلاث لأوغست كونت:

يقسم (كونت) مراحل الحياة الإنسانية إلى ثلاث مراحل وممَّا يؤسف له أن نجد أنَّ مثل هذا التقسيم مقبول إلى حد ما وعلى اختلاف في درجات القبول في حين نجد أنَّه يمثل تصوراً طفولياً لا أكثر عند من لهم أدنى اطلاع على الفلسفة الإسلامية.

فهو يقول: إنَّ البشرية مرَّت في حياتها بالمراحل الثلاث التالية:

١ ـ المرحلة الإلٰهيَّة:

حيث كان الإنسان يفسر الحوادث بتفسير يربطها بعالم ما وراء الطبيعة، فهو يرى أنَّ علَّة كل شيء هو الله أو الآلهة.

٢ ـ المرحلة الفلسفية:

وقد توصل الإنسان فيها إلى مبدأ العلية، إلاَّ أنَّه لم يكن قد توصل إلى معرفة علل الأشياء بالتفصيل فهو ـ لإيمانه بمبدأ العلية ـ يحكم بأنَّ أي حادثة لا بدَّ وأن تمتلك لها علة موجودة في نفس الطبيعة. وهكذا فقد توصل إلى

وجود قوى في الطبيعة، وحكم إجمالاً بأنَّ الطبيعة تحوي سلسلة من القوى التي تشكل المحرك الأساسي لكل ظواهرها.

ولما كان الإنسان في هذه المرحلة ـ يفكر تفكيراً كلياً فلسفياً ـ فإنَّه لم يستطع أن يبدي رأيه إلاَّ في مجال «إنَّ لكل حادثة علة». أما تشخيص هذه العلة وتعيينها فإنَّ ذلك لم يكن بمقدوره.

٣ ـ المرحلة العلمية:

وقد توصل الإنسان في هذه المرحلة البشرية إلى معرفة علل الأشياء في الطبيعة بالتفصيل.

وقد أعرض الإنسان في هذه المرحلة عن التفكير الكلي الفلسفي واتخذ لنفسه أسلوب التجربة والملاحظة العلمية وبدأ يعلل الظواهر بعضها بالبعض الآخر.

لقد آمن الإنسان في هذه المرحلة أنَّ هناك ترابطاً مستحكماً بين الظواهر، الأمر الذي صححه العلم وأكده ممَّا دعانا لتسمية هذه المرحلة بالمرحلة العلمية.

هذه هي الدورات التاريخية الثلاث التي بيّنها (أوغست كونت) وهي وإن أمكن أن تمتلك جانباً من الصحة في مجال النظر السطحي للعامة بمعنى أنَّه في إحدى المراحل يرى الناس أنَّ علة إحدى الحوادث ـ كالمرض ـ مثلاً ـ هي الموجودات غير المرئية كالغيلان والجن وأمثال ذلك ـ كما أنَّه يوجد الآن بين المثقفين وحتى الأوروبيين من يعتقد بذلك ولكن هؤلاء إطلعوا على وجود نظام طبيعي وعينوا على المرض بما يحيط بالمريض من أُمور، وعرفوا إجمالاً أنَّ هناك تأثيرات من جانب الطبيعة كانت هي السبب في هذا المرض تماماً كما يتصور كل أولئك الذين لم يطلعوا على الطب ولكنَّهم يؤمنون بالتنظيم الطبيعي.

أما في المرحلة الأُخرى فقد اكتشفوا الروابط بين الظواهر عن طريق التجربة العلمية، وهذا أيضاً ليس بالأمر الجديد فقد كانت هذه النظرة قديماً

كما هي موجودة اليوم، وإن كان التمايل الإنساني نحو معرفة الظواهر وتفسيرها ببعضها أصبح أشد في المرحلة الجديدة. إلاَّ أنَّ تقسيم مراحل الفكر البشري على هذا النحو أمر غير صحيح، فإذا أردنا أن نقسم مراحل الفكر البشري وجب علينا أن نلاحظ تطورات آراء المفكرين ـ لا عامة الناس وجمهورهم ـ فنجعلها مقياساً لتمييز الدورات عن بعضها، وبتعبير آخر يجب علينا أن نأخذ بعين الاعتبار النظرة الكونية لقمم الفكر الإنساني وحينذاك نجد أنَّ تقسيم (أوغست كونت) لم يكن إلاَّ خرافة، فلم يمرُّ الفكر البشري ـ الذي يمثله المفكرون في كل دوره ـ بمثل هذه المراحل الثلاث المزعومة.

فمن زاوية المنطق الإسلامي يمكن أن تجتمع هذه الأنماط اجتماعاً من نوع خاص بمعنى أنَّه في شكل خاص من التفكير نسميه ـ نحن ـ بالتفكير الإسلامي يمكن أن تجتمع الأنماط الثلاثة معاً، وبعبارة أُخرى فإنَّه يمكن أن يكون الفرد في هذا المنطق يمتلك أسلوباً فكرياً إلٰهياً وفلسفياً وعلمياً. فمن وجهة نظر المفكر المطلع على الفكر الإسلامي ليست هناك مسألة من هذا القبيل أي: إنَّ علة الحادثة هي ما يؤكده العلم أو ما تبينه الفلسفة على شكل قوَّة أو: إنَّ علتها ما يسمى باسم (الله).

فيجب إذن أن يذكّر أمثال (أوغست كونت) بأنَّ هناك أسلوباً رابعاً في الكون غفل عنه ولم يأخذه بعين الاعتبار وهو الأسلوب الجامع.

٤ ـ العنف الكنسي:

بيَّنا ـ فيما سبق ـ دور الكنيسة في تموين الاتجاه المادي من زاوية قصور المفاهيم الإلٰهيَّة الكنسية، ولكن للكنيسة دور آخر مهم في مجال دفع الناس إلى أحضان إنكار الله وقد يكون هذا الدور أهم من دورها الأوَّل وهو دور تحميل العقائد والنظريات الكنسية الخاصة في المجالات الدينية والعلمية على الناس وسلبهم أي نوع من أنواع الحرية العقائدية في هذه المجالات.

فقد كانت للكنيسة ـ علاوة على العقائد الدينية الخاصة ـ سلسلة من المبادىء العلمية حول العالم والإنسان كان لها غالباً جذور فلسفية يونانية وغير

يونانية ثم تقبَّلها بالتدريج العلماء الكبار في الدِّين المسيحي فعادت أُصولاً مسيحية إلى جنب أُصول العقائد المذهبية، وصارت مخالفة تلك (العلوم الرسمية) أمراً ممنوعاً بل إنَّ الكنيسة قد حاربت كل مخالفة من هذا القبيل.

ونحن لن نحاول التعرض هنا لمسألة الحرية العقائدية الدينية وإنَّ مثل هذه المبادىء العقائدية لا يمكن الإجبار عليها وإنَّما يجب التحقيق الفكري الحر النزيه حولها وإلاَّ فالضغط الفكري يخالف روح المذهب والدِّين القائمة على أساس الهداية.

ذلك أنَّ الإسلام هو الذي حمل لواء الأطروحة الداعية إلى التحقيق في أُصول الدِّين ونبذ التقليد العقائدي الأعمى والتحميل الفكري. خلافاً للمسيحية التي تعتبر أُصول الدِّين من (المناطق المحرمة) على العقل البشري.

إنَّ خطأ الكنيسة الأساسي كان يكمن في جهتين أخريين هما:

الأوَّل: جعلها بعض المعتقدات العلمية البشرية الموروثة عن الفلاسفة الأقدمين وعلماء الكلام المسيحيين، إلى جنب المبادىء الدينية الأصيلة واعتبارها كل مخالفة لها موجبة للارتداد عن الدِّين.

الثاني: إنَّها لم تكن لتكتفي بمتابعة من يعلن ارتداده وطرد كل من ثبت ارتداده من المجتمع المسيحي وإنَّما أنشأت جهازاً بوليسياً يتتبع عقائد الناس ويحلل ما في ضمائرهم ويسعى لأن يثبت التهمة بأدنى مناسبة على المفكر، فما أن تبرق له أقل علامة على مخالفة لتلك العقائد الدينية في فرد أو جماعة حتى ينصب العذاب الأليم على ذلك الفرد أو تلك الجماعة. بشكل فظيع جداً.

ومن هنا فلم يكن العلماء والمحققون ليجرؤوا على التفكير فيما لا تراه الكنيسة واقعاً علمياً، أي كانوا مكرهين على التفكير بما تفكر به الكنيسة. وقد خلق هذا الضغط الشديد على الأفكار من القرن الثاني عشر إلى القرن التاسع عشر في أقطار مثل فرنسة، وإنكلترا وألمانية، وهولندا، والبرتغال، وبولندا وإسبانيا، خلق ردود فعل سيِّئة جداً بالنسبة إلى الدِّين بشكل عام.

أنشأت الكنيسة محاكم تُسمَّى بـ«الإنكيزيسيون» أو محاكم «تفتيش العقائد»

واسمها يدلُّ على الغرض منها ويتحدث (ويل ديورانت) عن هذه المحاكم وكيف كانت لمحكمة تفتيش العقائد قوانين ولوائح خاصة بها، فقبل تشكيل ديوان المحاكمات في مدينة يعلن من على المنابر والكنائس، الأمر الصادر بالإيمان ويطلب من الناس أن يوصلوا إلى أسماع أعضاء محكمة التفتيش أخبار كل ملحد ولا ديني ومبتدع، فكانوا ـ بهذا ـ يحرِّضونهم على النميمة واتهام الجيران، والأصدقاء والأقارب، ويضمن للنمّامين أن تبقى أسرارهم تحت طيِّ الكتمان، أما من كان يعرف ملحداً ولم يفضحه وعمل على إخفائه في منزله فإنّه سيبتلى باللعن والتكفير... وكانت وسائل التعذيب تختلف باختلاف الأمكنة والأزمنة فتارة كانوا يشدون يدي المتهم إلى الخلف ثم يعلقونه بهما، كما أنَّ من الممكن أن يوثقوا، وثاقاً محكماً بحيث لا يقدر على الحركة ثم يضخون الماء في بلعومه حتى يختنق كما كان من الممكن أن يشدوا الحبال في يديه ورجليه بقوَّة هائلة بحيث تخترق الحبال اللحم فتصل إلى العظم... وفي موضع آخر يقول إنَّ عدد الضحايا من عام ١٤٨٠ ـ ١٤٨٨م أي خلال ٨ سنوات يقدر بـ٨٨٠٠ محروق و٩٦٤٩٤ محكوماً بالأشغال الشاقة والعقوبات الأُخرى، ومن عام ١٤٨٠م إلى ١٨٠٨م أحرق ٣١٩١٢ شخصاً وحكم ٣٩١٤٥٠ شخصاً بالأشغال الشاقة وباقي العقوبات الشديدة»[١].

وقد عنون (جورج سارتن) أستاذ تاريخ العلم المتخصص وأحد رواده المعروفين في كتابه (الأجنحة الستة) فصلاً بعنوان (السحر) يرينا فيه ماذا فعلته الكنيسة من جنايات باسم مكافحة السحر فيكتب قائلاً: «إنَّ العلماء الإلٰهيِّين ورجال الدِّين اعتبروا ـ عن شعور أو لا شعور ـ إنَّ الزندقة والسحر شيء واحد، فإنَّ الإنسان يصل بسرعة إلى استنتاج يقول: إنَّ من لا يتفقون معي هم أُناس أوباش حقراء!

وكان السحرة رجالاً أو نساءً باعوا أرواحهم للشيطان، وعلى فرض أن يكون الزنادقة وغير المتدينين يمتلكون علاقة من نوع ما مع الشيطان فإن عقابهم

(١) يراجع قصة الحضارة: ج١٨، ص٣٥٠، وص٣٦٠ من الترجمة الفارسية والجزء ١٦ من الترجمة العربية.

وتنبيههم وتعذيبهم كان يعتبر جائزاً بكلّ سهولة. . . أما أولئك المتدينون المستقيمون على دينهم فكان من الممكن أن يقولوا لأنفسهم: إنَّ هؤلاء المشاغبون المثيرون للفتن سحرة ويجب أن نعاملهم كذلك فهم لا يستحقون أن يمتلكوا إيماناً صحيحاً ولا أن يقعوا مواقع العفو».

ثم يحدثنا (جورج سارتون) عن كتاب باسم «مطرقة السحرة» كتبه قسيسان (دومينيكيان) بإيعاز من البابا (اينو سنت) الثامن (وقد احتل كرسي البابوية من ١٤٨٤ إلى ١٤٩٢م) وهو يشكل في الحقيقة تعليمات لكيفية تفتيش عقائد المتهمين بالزندقة والسحر فيقول: «وكتاب (المطرقة) يعتبر تعليماً عملياً لإرشاد المفتشين لعقائد الناس فكانت تبدو فيه أساليب كشف السحرة والحكم عليهم وعقابهم. . . وكان الخوف من السحرة يشكل العلّة الأصلية لقتلهم ونفس قتلهم كان يسبب ازدياد الخوف فقد ابتلى العامة آنذاك بمرض نفسي شعبي لم ير له شبيهاً إلى عصر النُّور الحاضر. وقد سجلت محاضر الجلسات لبعض تلك المحاكمات بدقة وبقيت لحدِّ الآن، ولم يكن المفتشون أُناساً غير طيبين بل كانوا يتصورون أنفسهم أعلى من النمط الاعتيادي من الناس ـ على الأقل ـ أليسوا هم الذين يعملون ويسعون بجهد متواصل لإعلاء كلمة الحق واسم الله؟!

وقد سبب (نيكولارمي) مفتش عقيدة لورن أن يحرق ٩٠٠ ساحر خلال خمسة عشرة سنة (من ١٥٧٥ إلى ١٥٩٠م) وكان رجلاً ذا وجدان وقد أحس بأنَّه مذنب في آخر عمره لأنَّه غض النظر عن قتل بعض الأطفال وهل يستطيع أحد أن يتجنب قتل ولد الأفعى؟ وقد أصدر ب(تربينزفلد) أسقف (ترز) أمراً بإعدام ستة آلاف وخمسمائة شخص».

ثم يقول: «ما أن يصل مفتشو العقيدة إلى ناحية جديدة حتى يعلنوا أنَّه يجب على من يظن سوءاً بساحر أن يقدم معلوماته، وإذا أخفى أحد معلوماته فإنَّه يتعرض للنفي ويؤخذ مبلغ كغرامة على ذلك».

«وكانت مسألة تسليم المعلومات في هذا المجال تتخذ صبغة واجب ولا يفشي اسم من يعطيها، أما المتهمون ـ وكان من الممكن أن يكون بينهم أُناس

وشي بهم من لهم عداوة شخصية ومن دون حق معهم ـ هؤلاء لا يخبرون بنوعية التهمة المنسوبة إليهم ولا بالأدلة المقامة ضدهم. فإنّه كان يفترض ويقبل أنَّ هؤلاء أُناس مذنبون ومسيئون وإنَّ عليهم أن يثبتوا معصيتهم، وكان الحكّام يستعملون كل الوسائل الفكرية والبدنية ليجبروا هؤلاء على الإقرار بالذنب وإفشاء أسماء المتعاونين معهم، ولأجل ترغيبهم كانوا يعدونهم بتخفيف العقوبة، ولكن أولئك المحكومين كانوا يتصورون أنَّ ليس هناك أي ملزم أخلاقي للوفاء بالعهد المعطى للسحرة وغير المتدينين إلاَّ أنَّهم كانوا يلتزمون بهذا الوعد خلال مدة قليلة يقول فيها المتهم كل ما يقال. وكان هؤلاء يجيزون لأنفسهم أي عمل خارج عن حدود الشرف يعامل به هؤلاء المتهمون لأنَّه يملك هدفاً مقدّساً وكلّما كانوا يعذبون الناس كانوا يرون ذلك أكثر ضرورة. وكل هذا الذي قلناه يمكن أن يؤيد بكل سهولة عند مراجعة (المطرقة) والكتب الأُخرى وكذلك وبشكل أكثر حسية عند مطالعة محاضر جلسات المحاكمات المتوافرة كثيراً»[١].

وبعد ثلاث أو أربع صفحات من البحث في هذا المجال يقول: «إنَّ الاعتقاد بالسحر في الحقيقة مرض دماغي أخطر من مرض السفلس وقد سبب الموت الفجيع الموحش لآلاف الرجال والنساء البريئين. ومع التجاوز عن ذلك فإنَّ التوجه لهذا الموضوع يكشف لنا عن جانب مظلم جداً من (الرونسانس) الذي يعتبر خداعه ـ عادة ـ أقل من الأشياء الأُخرى التي تقال ـ عادة ـ في مثل هذه المرحلة إلاَّ أنَّ معرفة ذلك ضرورية لمعرفة حوادث هذه المرحلة الزمنية معرفة صحيحة. فإنَّ (الرونسانس) كان يشكل المرحلة الأدبية للفن والأدب إلاَّ أنَّه في الوقت نفسه كان عصر عدم التسامح الديني والقسوة وعدم الرحمة. فإنَّ لا إنسانية تلك المرحلة قد بلغت إلى حد لا يضاهيه أي زمان سوى عصرنا الحاضر»[٢].

وهكذا لاحظنا:

إنَّ الدِّين الذي كان ينبغي أن يكون هادياً ومبشراً بالمحبة قد أصبح على

---

(١) كتاب (الأجنحة الستة): ص٢٩٦ ـ ٢٩٨ من الترجمة الفارسية.

(٢) نفس المصدر: ص٢٠٣.

هذه الحالة الآنفة، فكان تصور كل إنسان عن الدِّين والله يعني العنف والضغط والاستبداد. وواضح أنَّ ردود الفعل لدى الناس في قبال مثل هذه الأساليب «لا يمكن أن تكون سوى رفض الدِّين من أساسه ورفض ما يشكل حجر الأساس فيه وهو الاعتقاد بالله. فإنَّه ـ في أي زمان ومكان ـ لبس القادة الدينيون ـ والناس على أيٍّ حال يتصورونهم ممثلين واقعيين للدِّين ـ لبسوا جلد النمر وحدّوا أسنانهم القاطعة كالحيوانات الكاسرة، وتوسلوا إلى أغراضهم بالتكفير والتنسيق وخصوصاً إذا كانت أغراضهم الخاصة على هذا النحو ـ فإنَّنا لن نتوقع إلاَّ أن توجه أقوى الضربات لصرح الدِّين، ولمصلحة المادية».

قصور المفاهيم الفلسفية

يعتبر قصور المفاهيم الفلسفية في أوروبا العلة الثانية في مجال الدفع نحو المادية دفعاً عاماً.

والحقيقة هي: إنَّ أوروبا متأخرة جداً في مجال الفلسفة الإلٰهيَّة وقد لا يمكن أن يتصوره البعض ويقبلو أنَّ أوروبا لم تصل بعد إلى عنق الفلسفة الإلٰهيَّة في الشرق وخصوصاً الفلسفة الإسلامية فإنَّ الكثير من المسائل الفلسفية التي تحدث دوياً هائلاً في أوروبا تعتبر من الأُمور البسيطة في مجال الفلسفة الإسلامية.

وإنَّنا لنعثر على أُمور مضحكة حقاً في ترجمات الفلسفة الأوروبية ولكنَّها تعنون على أساس أنَّها مفاهيم فلسفية أبدعها فكر فلاسفة عظام في أوروبا.. كما أنَّنا نجد أنَّ هنا أُموراً في الفلسفة الإلٰهيَّة عجزت عن حلها فلاسفة كبار وقلت مقاييسهم في مجال الجواب عنها.

ومن الواضح جداً أنَّ أنماط القصور هذه تهيء أرضية صالحة للمادية بلا ريب.

مشكلة العلة الأولى:

ومن المفيد هنا أن نتعرض إلى بعض النماذج وأحدها قصة «العلة الأولى» في الفلسفة الأوروبية، ورغم أنَّ السير في مراحل هذه المسألة فيه قدر من الصعوبة إلاَّ أنَّنا نأمل أن يتحمل القراء ذلك.

«هيگل» أحد الفلاسفة الكبار المعروفين في العالم ولا يمكن ـ إنصافاً ـ أن ننكر عظمته وأنَّ في كلامه كثيراً من الأُمور الصحيحة.

ونحن هنا ننقل عنه موضوعاً في مجال إحدى أهم المسائل الإلٰهيَّة ثم نعمل على مقارنته بما يقابله في الفلسفة الإسلامية.. وهذا الموضوع يدور حول (العلَّة الأولى) أي حول ذات واجب الوجود من حيث كونه علَّة للموجودات.

يذكر (فروغي) في كتابه «سير الحكمة في أوروبا» إنَّ هيگل كان يقول: «يجب أن لا نبحث عن العلَّة الفاعلة عندما نريد حل لغز عالم الخلق. وذلك لأنَّ الذهن من جهة لا يرضى بالتسلسل فيلجئنا للقبول بالعلَّة الأولى، ومن جهة أُخرى فإنَّا لو لاحظنا العلَّة الأولى فإن اللغز لم ينحل بعد، ولم يقتنع الطبع بذلك إذ المشكلة باقية والتساؤل باقٍ على حاله: فلماذا كانت العلَّة الأولى علَّة أولى؟

ولأجل أن ينحل اللغز والمشكلة يجب أن نعرف غاية الوجود أو وجهه أو دليله، فإنَّنا لو عرفنا لماذا وجد، وبعبارة أُخرى.. فإنَّنا لو علمنا بأنَّ الوجود أمر معقول، اقتنع الطبع ولم يعد يبحث عن علَّة أُخرى وطبيعي أنَّ كل شيء يحتاج إلى توجيه وتبرير لازم أما التوجيه والتبرير نفسه فلا يحتاج إلى توجيه».

ولم يستطع شارحو كلامه أن يلتفتوا إلى مراده ولكن قد يمكن ـ بعد إعمال الدقة ـ أن ندرك ما هو السر الذي دعاه لهذا القول؟

فلو أردنا أن نعبر عن الأمر بلغة فلسفتنا نحن وبشكل يتطابق مع ما قال أو يقرب ممَّا قال ـ على الأقل ـ وجب أن نقول: إنَّنا يجب أن نقبل الله بصورة أمر يقع مورداً لقبول الذهن مباشرة ـ لا بشكل أمر يجبر الذهن على قبوله ـ.

ففرق بين أمر يدرك الذهن لميته مباشرة ويكون قبوله له قبولاً طبيعياً، وأمر آخر يقبله أيضاً ولكن لا لشيء إلاَّ لأنَّ الدليل الملزم قام على بطلان الفرض المقابل لذلك الأمر، فهو في الحقيقة إنَّما يقبل هذا الأمر لأنَّه لا يستطيع أن يجيب عن الدليل الذي يثبت بطلان ما يناقض الأمر، وإذا ثبت للذهن أن يقتضي هذا الأمر أمر باطل ـ بالبرهان الملزم ـ فإنَّه يكون ملزماً بالطبع لقبول الأمر نفسه بعد

بطلان نقيضه، فلا يمكن أن يصدق الشيء ونقيضه. وإنَّما يجب قبول أحد النقيضين، فبطلان أحدهما دليل على صحة الآخر.

إنَّ قبول مطلب ما على أثر بطلان نقيضه يشكل نوعاً من الإلزام والإجبار للذهن، ولكنَّه لا يوجد الإقناع، وفرق واضح بين الإجبار والإلزام الذهني، والإقناع والإرضاء له.

فما أكثر ما يحدث أن يسلم الإنسان أمام دليل لأنَّه لا يملك ما يرده به، ولكنَّه يبقى شاكاً في عمق وجدانه، ويحس بشيء من عدم الرِّضا به.

وهذا التفاوت نجده بين (الرهان المباشر) و(برهان الخلف) فقد يعبر الذهن (المقدمة) و(الحد الأوسط) بشكل طبيعي وعادي وواع ويصل إلى النتيجة، والنتيجة هي الوليد الطبيعي لـ(الحد الأوسط) وذلك كما نلاحظه في البراهين اللمية، فإنَّ الذهن في مثل هذه البراهين يستنتج النتيجة بشكل طبيعي من المقدمات وتكون النتيجة ـ لدى الذهن ـ بمثابة وليد يولد من أب وأُمّ بشكل عادي. ولكن (برهان الخلف ليس كذلك) وحتى البرهان الآتي فإنَّه لا يكون كذلك.

ففي برهان الخلف، يقبل الذهن النتيجة مكرهاً وتكون حالة الذهن آنذاك حالة إنسان محكوم لقوَّة طاغية لا يمكنه إلاَّ الاستسلام أمامها فهو يستسلم لأنَّه لا يستطيع المقاومة.

ففي مثل هذه البراهين ولأنَّ البطلان ينصب على أحد الطرفين فإنَّه يلجأ الذهن لقبول الطرف الآخر، وإنَّما وقع الطرف الآخر مورداً للقبول لأنَّ الطرف الأوَّل قد ورد عليه الإشكال وقام البرهان على بطلانه ولما كان لا يمكن رفض الطرفين معاً فإنَّ الذهن مكره على قبول الطرف الآخر وإلاَّ للزم ارتفاع النقيضين. وهكذا يكون قبوله لهذا الطرف قبولاً إجبارياً غير طبيعي.

إنَّ هيگل يريد أن يقول.. إنَّ لجوءنا للعلة الأولى إنَّما هو من النوع الثاني من البراهين، فلا يدرك الذهن العلَّة الأولى بشكل مباشر، ولكنَّه يؤمن بها فراراً من التسلسل، إذ يرى نفسه أنَّه لا يمكن أن يقر التسلسل، ولكنَّه مع ذلك لا يمكنه أن يدرك الفرق بين العلة الأولى وباقي العلل فلماذا احتاجت

باقي العلل للعلَّة في حين استغنت العلة الأولى عنها، أو ـ كما عبر هو ـ لا يمكن أن يفهم لماذا صارت العلة الأولى علَّة أولى؟ إلاَّ أنَّنا إذا تتبعنا الوجه والغاية فإنَّا نصل إلى وجه وغاية تكون الوجهية والغائية فيه عين ذاته فلا تحتاج إلى علَّة وغاية وراء ذاتها.

وإنَّنا لنجد نظير هذا الكلام عند كل من (كانت) (وسبنسر) إذ يقول سبنسر: «إنَّ المشكلة تكمن في أنَّ عقل الإنسان من طرف يتطلب العلة لكل أمر ومن طرف آخر لا يمكنه أن يقبل الدور والتسلسل، كما أنَّه لا يجد العلة التي لا علَّة لها ولا يفهمها أيضاً تماماً كما يقول القسيس للطفل إنَّ الله خلق العالم، فيعود الطفل ليسأله: ومن خلق الله؟».

وكذلك نجد شبيه هذا الكلام بل وأسخف منه عند (جان بول سارتر) الذي قال في هذا الصدد ـ كما ينقله عنه ـ (بول فولكييه) «إنَّ من التناقض أن يكون وجوداً ما علَّة «لنفسه» ثم يعقب (فولكييه) على قول (سارتر) موضحاً فيقول: إنَّ البرهان المذكور الذي لم يفصله (سارتر)، يعرض ـ عادة ـ على النحو التالي:

إن ادعينا أنَّنا بأنفسنا أبدعنا وصنعنا أنفسنا فإنَّه يجب التصديق بأنَّنا كنَّا موجودين قبل وجودنا وهذا هو التناقض الواضح الذي يبدو في هذا الادعاء»[١].

ويجب الآن ملاحظة كيفية (التصوير الواقعي) لنظرية (العلة الأولى) على الصعيد الفلسفي. فهل هو بهذا النحو الذي بينه (سارتر) وأمثاله حيث يوجد شيء نفسه أو نقل يضع أسس بناء نفسه هو، وهذا يلزمه أن يكون الشيء علَّة نفسه ومعلولاً لها؟

أو إنَّ الأمر كما يتصوره (كانت) و(هيگل) و(سبنسر) باعتبار العلة الأولى موجوداً حصل فيه استثناء من مبدأ العلية، بمعنى أنَّه رغم احتياج كل شيء للعلة وأنَّه لا يمكن أن لا يكون بلا علَّة فإنَّ العلة الأولى كانت بلا علَّة كحالة استثنائية؟

وهل إنَّ امتناع التسلسل الذي يلزمنا بالقول بالعلة الأولى، يلزمنا أيضاً أن

---

(١) (الوجودية) لـ بول فولكييه ـ الترجمة الفارسية: ص٩٦.

نقبل بأن يكون شيء ما علّة لوجوده؟ وهل أنَّ ذهننا يلزم بالإقرار بمحال فراراً من الوقوع في محال آخر؟ ولماذا؟ فإذا كان البناء على عدم قبول المحال فلماذا الاستثناء من ذلك؟

وطبقاً لصورة (سارتر) فإنَّ العلَّة الأولى محتاجة ـ ككل الأشياء ـ إلى علَّة إلاَّ أنَّها تؤمن احتياجها بنفسها في حين أنَّه طبقاً لتصور (كانت) و(هيگل) و(سبنسر) يجب علينا أن نستثني شيئاً من الأشياء المتساوية ـ في نظر العقل ـ ونقول إنَّ كل الأشياء تحتاج للعلة إلاَّ واحداً وذلك الواحد هو العلة الأولى.

أما لو تساءلنا ما الفرق بين العلة الأولى وسائر الأشياء التي تحتاج كلها للعلة في حين استثني ذلك الفرد منها؟ فإنَّ الجواب هو أنَّ العقل ـ مع أنَّه لا يرى فرقاً بينهما إلاَّ أنَّه ـ لأجل الفرار من التسلسل الممتنع ـ مجبور على أن يفرض أحد الأشياء مستغنياً عن العلة. وهكذا نجد أنَّه لم يفرض ـ في هذا التصوير.

إنَّ العلة الأولى محتاجة للعلة وهي تؤمن حاجة نفسها (كما رأينا في تصوير (سارتر) بل فرض إنَّ العلة الأولى لا تحتاج إلى العلة التي توجدها أي إنَّها مستثناة من القاعدة أما لماذا لا تحتاج؟ ولماذا هي مستثناة؟ فإنَّه لا جواب على ذلك.

ولما كان التصوير الأول طفولياً، لا يملكه عن الله أي فيلسوف أو نصف فيلسوف بل وأكثر الناس العاديين، فإنَّنا نبحث ـ باختصار ـ حول التصوير الثاني موضحين في الأثناء التصوير الصحيح.

ومن وجهة نظرنا ـ فإنَّ الشك والترديد الذي لاحظنا، عند أمثال (كانت هيگل وسبنسر) حول العلة الأولى يرجع إلى موضوعين فلسفيين أساسيين لم يكن أي منهما قد حلَّ في الفلسفة الغربية وهما:

مسألة «أصالة الوجود» ومسألة «مناط الاحتياج للعلة» وليس هنا مجال البحث والتوضيح في مسألة (أصالة الماهية) أو (أصالة الوجود) التي تقابلها.. وإنَّما نكتفي بتوضيح نقطة هامة في البين هي أنَّه بناءً على أصالة الماهية (وذلك أيضاً على أساس من نظرة سطحية غير عميقة أي افتراض إنَّ الله له ـ كسائر الذوات ـ ماهية ووجود وهي نظرة يرفضها حتى أنصار أصالة الماهية حيث

يعتبرون الله وجوداً محضاً). بناءً على هذه الأصالة يكون هناك مجال للبحث والتساؤل بما يلي: لماذا كانت كل ذات تحتاج إلى علَّة في حين نرى الذات الإلٰهيَّة غنية عن ذلك؟ ولماذا تكون إحدى الذوات واجبة الوجود والبواقي ممكنة الوجود؟ أليست كل الذوات ماهيات يعرض عليها الوجود؟

لكنَّه بناءً على نظرية (أصالة الوجود) ـ وبطلها من حيث الإثبات الفلسفي وإقامة البراهين هو صدر المتألهين الشيرازي ـ يتغير الموقف فعلى ضوء النظرية الأولى ينطلق تصورنا للأشياء على أساس أنَّ ذواتها ـ بما هي ـ هي غير (الوجود) وأنَّ (الوجود) شيء يفاض على الذوات من قبل موجود آخر وهذا الموجود الآخر هو العلة، ولكن طبق (أصالة الوجود) تكون الذوات الحقيقية للأشياء نفس حظها من الوجود ولا يكون الموجود ذاتاً يمنحها الوجود موجود آخر وعليه فلو لزم أن تفيض العلة الخارجية على الأشياء فالأمر المفاض هو ذوات الأشياء التي هي عين وجودها لا إنَّه أمر عارض زائد على ذوات الأشياء. وهنا ينطرح موضوع آخر وهو هل يجب أن يكون الوجود ـ من حيث إنَّه وجود (أي في أي شكل ومظهر ومرتبة كان) مفاضاً من قبل موجود آخر ولازم ذلك أن يكون الوجود ـ من جهة كونه وجوداً ـ عين الإفاضة وعين الفيض وعين التعلق وعين الأثر والمؤخر وبالتالي فهو عين المحدودية، أو إنَّ هناك جهة أُخرى في البين؟

والجواب هو: إنَّ حقيقة الوجود ـ وهي في الوقت نفسه الذي تمتلك فيه مراتب ومظاهر مختلفة ليست إلاَّ حقيقة لا غير ـ لا تستلزم الاحتياج والفقر لشيء آخر، ذلك لأنَّ معنى الاحتياج والافتقار في الوجود (خلافاً للاحتياج والفقر الذي فرض سابقاً في الماهيات) هو أن يكون الوجود عين الحاجة والفقر، وإذا كانت حقيقة الوجود عبر الافتقار والاحتياج يلزم أن يكون لها تعلق بحقيقة أُخرى غيرها في حين أنَّه لا يتصور للوجود غيراً وما وراء. إنَّ غير الوجود ليس إلاَّ العدم وإلاَّ الماهية وهي على الفرض (أمر اعتباري) فرضي لا غير فهي توأم العدم، وهكذا فإنَّ حقيقة الوجود ـ من جهة كونها حقيقة الوجود ـ تقتضي الاستقلال والغنى وعدم التعلق بغيرها وتوجب الإطلاق والتحرر واللامحدودية بمعنى أنَّها توجب أن لا

يكون هناك سبيل أو أي لوثة للعدم ـ بأي لون ـ فيها. أما الفقر والتعلق وكذلك المحدودية والتشابه مع العدم فهي كلها ناشئة من اعتبار آخر غير نفس الوجود ـ بنفسه ـ إنَّها تنشأ من التأخر والمعلولية. ونعني بذلك أنَّ الوجود من جهة كونه وجوداً وبقطع النظر عن أي اعتبار آخر يوجب الاستغناء والاستقلال عن العلة، أما الاحتياج للعلة (وبعبارة أُخرى كون الوجود في مرحلة ومرتبة ما محتاجاً للعلة) فإنَّه من عدم كون الشيء غير حقيقة الوجود ليصدر من الله بشكل فيض من فيوضه، ولازم كونه فيضاً هو التأخر والاحتياج بل ليس هو ـ في الحقيقة ـ إلاَّ التأخر والاحتياج. ومن هنا نعرف:

إنَّه بناءً على أصالة الوجود إذا قصرنا النظر على حقيقة الوجود وجدنا الغنى والأولية، وبعبارة أُخرى، فإنَّ حقيقة الوجود تساوي الوجوب الذاتي أو نقول ـ بتعبير يرتضيه هيگل ـ إنَّ الوجه المعقول لحقيقة الوجود هي الاستغناء عن العلة. أما الاحتياج للعلة ـ بتعبيرنا ـ فهو حاصل من اعتبار إضافي على حقيقة الوجود وهو ذلك التأخر وتلك المحدودية، أي إنَّ الاحتياج للعلة هو عين تأخر مرتبة الوجود عن حقيقة الوجود فيكون الاحتياج للعلة وجهاً غير معقول للوجود ـ بتعبير هيگل ـ.

وهذا هو معنى ما يقال: من أنَّ الصديقين إذ ينظرون إلى حقيقة الوجود ويركزون على الوجود بقطع النظر عن أي قيد أو إضافة فإنَّ أول أمر يكتشفونه هو ذات (واجب الوجود) و(العلة الأولى) ثم يمضون ليعرفوا ـ عبر معرفة ذات واجب الوجود ـ الآثار والمعلولات له والتي هي ليست وجوداً محضاً بل وجودات محدودة توائم العدم. وهذا هو معنى القول بأنَّه لا يكون أي شيء واسطة لإثبات ذات الله ـ في مثل هذا المنطق ـ فذات الله نفسها شاهدة على وجودها ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ﴾.

ومن هنا يقول الشاعر الفارسي:

آفتاب آمد دليل افتاب كردليلت بايد ازوي رخ متاب
سايه كر ازوي نشاني مي دهد شمس هردم نورجاني ميدهد

ويقصد أنَّه: إنَّما تقوم الشمس دليلاً على الشمس، فإن أردت دليلاً عليها فإنَّك لن تجد خيراً منها دليلاً عليها... وإذا أمكن أن يكون الظل شاهداً على الشمس فإنَّ الشمس نفسها في كل لحظة تملأ الكون نوراً وروحاً.

ومن هنا يعلم سخف قول من قال: بأنَّ فرض العلة الأولى يستلزم التناقض لأنَّه يستلزم أن يكون شيء ما مؤسساً وبانياً لنفسه وأن يكون موجوداً قبل نفسه هو.

وكذلك قول من قال: لنفرض أنَّنا أثبتنا بالدليل أنَّ العلة الأولى هي التي خلقت كل الأشياء ولكن يبقى سؤال بلا جواب وهو: إذن من الذي أوجد العلة الأولى؟ وهكذا تكون العلة الأولى استثناء بلا دليل.

فقد وضحنا أنَّه بناءً على (أصالة الوجود) يكون هذا السؤال بلا معنى مطلقاً، إلاَّ أنَّنا نقول هنا إنَّه حتى على أساس من أصالة الماهية لا معنى لهذا التساؤل، إذ إنَّما يكون مجال للسؤال في ما إذا ألزمنا بأن نفترض أنَّ الواجب الوجود ـ مثله مثل سائر الأشياء ـ ماهية موجوداً عارضاً عليها. ولا ملزم مطلقاً ـ لمثل هذا الغرض ـ بل نحن ملزمون بفرض خلاف ذلك... بمعنى أنَّ الضرورة التي دعتنا ـ بحكم امتناع التسلسل ـ لأن نقبل العلة الأولى التي هي واجبة الوجود، وضرورة امتناع أن يكون واجب الوجود حقيقة مركبة من الماهية والوجود، هاتان الضرورتان تفرضان علينا أن نحكم بأنَّه وجود محض و«أنية صرفة» فينتفي مجال السؤال طبعاً.

وهذا الاستدلال ـ تام أيضاً ـ بناءً على أصالة الماهية وقد سلكه أمثال ابن سينا. نعم إذا بقي سؤال فهو من جانب آخر وهو أنَّه إذا كانت حقيقة واجب الوجود الوجود المخلص، فما هي حقيقة سائر الأشياء؟؟ فهل حقيقة سائر الأشياء ماهياتها أما الوجود فيها أمر اعتباري وعند ذلك فيكون العالم ذا حقيقتين! أو حقيقة سائر الأشياء هي نصيبها من الوجود.

إنَّ الجواب الصحيح عن هذا التساؤل هو أن نختار الشق الثاني وهذا هو القول بـ(أصالة الوجود).

وطبيعي أن نلتفت إلى هذه النكتة وهي أنَّ أمثال ابن سينا لم يكونوا ليتنكروا لأصالة الوجود.. فلم تكن آنذاك قد طرحت مسألة أصالة الوجود وأصالة الماهية بين الفلاسفة وغيرهم.

ولذا فسؤالنا الذي تساءلنا به حول بيان ابن سينا كان سؤالاً لم يطرح آنذاك لا إشكالاً على بيانه. وعلى أيٍّ حال فبقطع النظر عن أصالة الوجود فإنَّ إشكال أمثال (كانت وهيگل وسبنسر) ليس صحيحاً.

ولننتقل إلى موضوع (ملاك الاحتياج للعلة) فنحاول توضيحه.

سر الاحتياج للعلة:

يعتبر قانون العلية ورابطة السببية والمسببية بين الأشياء من أوضح المعارف البشرية وأشدها جزماً، فإنَّ ارتباط المعلول بالعلة ليس أمراً صورياً وظاهرياً بل هوعميق في وجود المعلول وواقعه، بمعنى أنَّ المعلول بتمام واقعه يرتبط بالعلَّة بحيث إنَّه لولا واقع العلة لكان تحقق واقع المعلول محالاً.

وقد بنيت العلوم البشرية على أساس من هذا القانون، وقد أثبتنا في محله أنَّ الفرار من هذا المبدأ يساوي نفي أي نظام في الوجود ورفض أي قانون علمي أو فلسفي أو منطقي أو رياضي ولذا فلا نحتاج لأن نبحث هنا أكثر من هذا حوله.

وقد طرح الفلاسفة الإسلاميون في هذا المجال مسألة[١] مقدمة ـ من جهة ـ على مبدأ العلية وهي أنَّه ما هو ملاك الاحتياج للعلة وشره؟ وعليه فينطرح سؤالان في كل مورد، فمثلاً في مورد علية (أ) لـ(ب) يوجد سؤالان هما: الأول لماذا وجدت (ب)؟ وجوابه أنَّ وجود (أ) اقتضى وجود (ب) وإن لم يوجد (أ) لم توجد (ب) قطعاً، فوجود (أ) نفسه يشكل جواباً عن السؤال

---

(١) هذا التساؤل طرح أوَّل ما طرح من قبل الفلاسفة الإسلاميين وكان ككثير من المسائل الأُخرى نتيجة لمناقشات واعتراضات من قبل المتكلمين عليهم، والحقيقة إنَّ للمتكلمين ـ من هذه الزاوية ـ الحق الكبير على الفلسفة لأنَّهم بهذه الإشكالات دفعوا الفلسفة لأن تطرح بحوثاً خاصة ويبحث حولها بعمق ودقة ممَّا أثروا معه الفكر الفلسفي.

الأول، فإذا فرضنا أنَّ بيتاً تهدم في أثناء جريان السيل فإذا سئلنا لماذا تهدم البيت؟ أجبنا لمجيء السيل.

والثاني هو: لماذا كانت (ب) محتاجة لـ(أ) ولا يمكن أن توجد من دون (أ)؟ ولماذا لم تكن (ب) مستغنية عن (أ)؟ ومن البديهي أنَّه لا يجاب عن هذا السؤال بأنَّ وجود (أ) هو الذي اقتضى ذلك وإنَّما يجب البحث عن جواب آخر.

وهنا نقول: إنَّ جواب السؤال الأول يمكن أن يجيب عنه العلم الذي هو حصيلة تجارب وملاحظات بشرية، ذلك لأنَّ وظيفة العلم هي كشف روابط العلية والمعلولية بين الأشياء[1].

فإذا سلمنا عن علَّة (ب) أجبنا ـ مستعينين بالعلوم ـ أنَّ علّة باء هي ألف. أما موضوع لماذا كانت باء محتاجة لألف؟ ولماذا لم تكن مستقلة ومستغنية عن ألف وأي علَّة أُخرى؟ فإنَّه خارج عن نطاق العلوم ولا يمكن الجواب عنه بالاستعانة بالتجربة والملاحظة والتجزئة والتركيب والأدوات المختبرية، وهنا يبدو لنا أنَّ الدور الرئيسي هو للتحليلات الفلسفية والحسابات العقلية الدقيقة، ذلك لأنَّ مورد السؤال ليس ظاهرة عينية حسية، فإنَّ احتياج المعلول للعلة في الوقت نفسه الذي هو فيه حقيقة لا تقبل الإنكار فإنَّه ليس ظاهرة منفصلة عن العلة والمعلول، فليس في الخارج ظواهر ثلاث، العلة والمعلول واحتياج المعلول للعلة، ولهذا بالضبط فإنَّ العلم عاجز عن الإجابة لأنَّ عمله هو في مجال معرفة الظواهر العينية في حين نرى الفلسفة التي هي قادرة على كشف هذه الروابط والنفوذ إلى عمق الحقائق، نراها هي المسؤول الوحيد عن الإجابة عن مثل هذه التساؤلات.

ومن وجهة نظر الفلسفة فإنَّ الأمر لا يكمن في أنَّه ما دمنا لم نر باء توجد

---

(١) واضح أنَّ البيان المذكور أعلاه مبني على نوع من التسامح، فإنَّ العلم نفسه عاجز عن إثبات رابطة العلية والمعلولية أي إثبات احتياج المعلول للعلة، فأفضل ما يمكن أن يثبت في المجال العلمي هو إثبات التقارن أو التوالي بين الظواهر وقد أوضحنا هذا المعنى في حواشي الجزء الثاني من (أُصول الفلسفة) بشكل عام.

من دون ألف فإنَّ باء إذن محتاجة لألف وهكذا كل معلول آخر بالنسبة إلى علته، وإنَّما ترى الفلسفة أنَّ المعلول يستحيل أن لا يكون معلولاً ويكون مستقلاً عن علته، فتعلق المعلول وارتباطه لا ينفك عن واقع المعلول بل هوعين واقعه. ومن هنا ـ وبلا التفات لمعلوليه خصوص باء لألف طرحت الفلسفة مسألة كلية: وهي أنَّه أين يكمن سر الارتباط العلية والمعلولية والاحتياجات القطعية العلية والمعلولية؟ وهل أنَّ الأشياء محتاجة للعلة لأنَّها (أشياء) و(موجودات) أي إنَّ الشيئية والموجودية لا تشكل ملاك التعلق والاحتياج وإذا كان البناء على أن يكون مجرد الشيئية والموجودية ملاكاً لشيء فيجب ـ على القاعدة ـ أن يكونا ملاكاً لعدم الاحتياج وعدم التعلق لاملاك الاحتياج والتعلق وأنَّ الذي يناسب أن يكون ملاكاً للاحتياج والتعلق هو النقص من النقص في الشيئية والموجودية لا نفس الشيئية والموجودية ولا الكمال في الشيئية والموجودية؟

ولم يفترض أي من الفلاسفة أو المتكلمين الإسلاميين الذين طرحوا هذا البحث إنَّ صرف الشيئية والموجودية هي ملاك الاحتياج والتعلق حيث يكون لازم ذلك وجوب أن يكون الموجود متعلقاً من جهة كونه موجوداً وإنَّما اعتبروا أنَّ من المقطوع به إنَّ حيثية الأشياء وجهاتها الأُخرى التي تعود إلى جوانب النقص والعدم يجب أن يكمن فيها سر الاحتياج للعلة، وقد أبديت في هذا المجال نظريات ثلاث هي:

الأولى: نظرية المتكلمين: وقد رأى المتكلمون أنَّ ملاك احتياج المعاليل للعلل وعدم استقلالها هو (الحدوث) أي سبقها بالعدم في حين يكون ملاك الغني وعدم احتياج الشيء للعلة هو (القدم) وكون الشيء (دائمياً).. فقد قال هؤلاء: إنَّه إذا كان وجود ما مسبوقاً بالعدم وكان عدمه يسبقه وجوده وبعبارة أُخرى كان معدوماً في زمان وموجوداً في زمان بعده فمثل هذا الموجود لأنَّه كان معدوماً ثم وجد محتاج للعلة التي توجده. ويكون وجوده وجوداً مرتبطاً بالغير، أما لو فرض أنَّ موجوداً ما كان موجوداً دائماً ولم يأت زمان كان فيه معدوماً فإنَّ مثل هذا الموجود مستقل مستغنٍ عن العلة ولا يرتبط أي ارتباط بغيره.

وهكذا صرح المتكلمون أنَّه معنى علية شيء لشيء أساساً مثلاً معنى علية ألف لـ باء هو أنَّ ألف نقلت باءً من العدم إلى الوجود وهذا إنَّما يتصور في حالة كون باء مسبوقة بالعدم أما إذا فرض أنَّ باء كانت موجودة دائماً، ولم تكن معدومة في أي زمان فلا معنى لعلية ألف لها.

فهم في الحقيقة يرون أنَّ النقص الذي صار منشأ لاحتياج الأشياء وارتباطها وتعلقها بغيرها هو العدم السابق أي العدم المقدم على الوجود زماناً، في حين رأوا أنَّ منشأ الاستغناء والاستقلال عن الغير هو القدم وعدم وجود «سوء سابقة» عدمية وعليه فمن وجهة نظرهم يكون الموجود إما ناقصاً ومحتاجاً وحادثاً ومرتبطاً بالغير أو كاملاً ومستغنياً وقديماً ومستقلاً عن الغير.

الثانية: نظرية قدماء الفلاسفة المسلمين مثل ابن سينا حتى عصر صدر المتألهين. وقد أورد هؤلاء على نظرية المتكلمين التي تجعل الحدوث والعدم السابق ملاك النقص والاحتياج والارتباط بالغير، أوردوا إشكالات أساسية لا مجال هنا لذكرها، أما نظريتهم هم فإنَّهم قالوا إنَّه صحيح أنَّ كل حادثة تحتاج للعلة ولكن ملاك الاحتياج في الحالات ليس حدوثه وإنَّما هو أمر آخر، كما أنَّه ليس (القدم) بأي وجه ملاك الكمال وعدم الاحتياج والاستغناء والاستقلال.

وإنَّما أدعوا أنَّ ملاك النقص والكمال والاحتياج والغنى في الأشياء يجب أن يكمن في مرتبة ذاتها وماهياتها لا في سبقها بالعدم وهو ما يسمى (بالحدوث)، ولا في أزلية الوجود الذي يدعى (القدم).

فإنَّ الأشياء في مرتبة الذات ومن حيث الوجود على نحوين، أو إنَّها تفرض على نحوين:

النحو الأوَّل: ما كان الوجود عين ذاته أي ليس له ماهية غير الوجود وبعبارة أُخرى فإنَّ ماهيتها ووجودها شيء واحد.

والثاني: ما كانت ذات الشيء أمراً غير الوجود أو العدم.

ونسمي النوع الأوَّل واجب الوجود والنوع الثاني (ممكن الوجود) ولما

كان واجب الوجود عين الوجود ولا معنى لأن يخلو الشيء من نفسه بل محال أن لا يوجد وهو عين الوجود لما كان كذلك فهو غني عن العلة إذ العلية عبارة عن أن تمنح العلة الوجود لذات المعلول فإذا كانت ذات الشيء عين الوجود وليس فيها ـ من هذا الجانب خلاء مطلقاً فلا احتياج له للعلة. أما ممكن الوجود فإنَّه نظراً لعدم كونه غير الوجود ولا عين العدم فهو متساوي النسبة إليهما ولا يقتضي أحدهما فلديه خلاء بالنسبة إليهما، ونظراً لذلك يحتاج إلى شيء آخر يملأ ذلك الخلاء وذلك هو العلة، فوجود العلل يملأ ذلك الخلاء في الوجود ويصبح ممكن الوجود بالذات واجب الوجود بالغير، في حين يملأ عدم العلة الخلاء الحاصل من جانب العدم ويعود ممكن الوجود بالذات ممتنع الوجود بالغير.

وقد أسمى الفلاسفة هذا الخلاء باسم (الإمكان الذاتي) وهم يقولون: إنَّ ملاك احتياج الأشياء للعلة هو (الإمكان الذاتي) كما أنَّهم يسمون ذلك (الملء) الوجودي باسم (الوجود الذاتي).

فالحقيقة هي أنَّ ذلك النقص الذاتي ـ الذي يجعل الموجودات ـ في نظر الفلاسفة ـ محتاجة وناقصة ومتعلقة بالغير هو (الخلاء الذاتي) وإنَّ ذلك الكمال الذاتي الذي هو منشأ كمال الموجودات والذي يجعلها غنية عن الارتباط بالغير هو (الامتلاء الذاتي) أي كون الذات عين الوجود.

وعليه ولما كان ملاك الاحتياج هو الخلاء الذاتي لا السابقة العدمية فلو فرضنا وجود موجود قديم في العالم بحيث لم يأت زمان كان فيه معدوماً ولم يكن يتطرق إليه عدم زماني ولكنَّه كان ممكن الموجود فإنَّ مثل الموجود معلول ومخلوق ومرتبط بالغير وإن كان أزلياً وأبدياً ويعتقد الفلاسفة بوجود مثل هذه الموجودات ويدعونها (العقول القاهرة).

الثالثة: نظرية صدر المتألهين ومدرسته.

فصدر المتألهين يقبل أنَّ كل حادث محتاج ويقبل أنَّ كل ممكن الوجود محتاج للعلة ويرى أنَّ إشكالات الفلاسفة على المتكلمين إشكالات واردة، كما

أنَّه يقبل رأي الفلاسفة في أنَّه لا مانع من كون موجود ما قديماً زمانياً ودائم الوجود أي أزلياً وأبدياً ووجوده ـ في نفس الوقت ـ مرتبط مخلوق ومعلول كما ارتضى رأي الفلاسفة في أنَّ ملاك الاحتياج والارتباط يجب أن يبحث عنه في داخل الأشياء لا في العدم السابق ولكنَّه أثبت من جهة أُخرى إنَّه كما أنَّ الحدوث لا يمكنه أن يشكل ملاك الاحتياج فإنَّ الإمكان الذاتي وبتعبيرنا (الخلاء الذاتي) لا يمكنه أيضاً أن يكون ذلك الملاك، وذلك لأنَّ الإمكان الذاتي من أحكام الماهية، فالماهية هي التي يقال إنَّها في مرتبة ذاتها متساوية النسبة إلى العدم والوجود معاً وأنَّها جوفاء وخالية في داخلها ويجب أن يكون هناك غير يملأ هذا الفراغ..

ولكن لما كانت الماهية أمراً اعتبارياً لا واقعياً ولذا فهي خارجة من نطاق الاحتياج وعدمه والعلية والمعلولية والتأثير والتأثر بل من حريم الموجودية والمعدومية، فلا يستطيع (الإمكان الماهوي) أن يكون السر الأصلي للاحتياج للعلة، فكل هذه الأُمور أي الموجودية والمعدومية والعلية والمعلولية والاحتياج وعدمه يمكن أن تنسب للماهية ولكن بالمجاز والعرض والفرض أي تنسب إليها بتبع الوجود الذي تنتزع منه الماهية وتعتبر، فالأساس الأصيل للاحتياج الحقيقي يجب أن يكون في نفس الوجود.

وقدكان صدر المتألهين قد أثبت أصالة الوجود وأثبت معها التشكيك والمراتب في الوجود أي أثبت أنَّ الوجود حقيقة لها مراتب. وعليه فكما أنَّ الغنى ليس خارجاً عن حقيقة الوجود، فكذلك الاحتياج وكما أنَّ الكمال ليس خارجاً عن حقيقة الوجود فإنَّ النقص كذلك، فحقيقة الوجود هي التي تقبل في داخلها النقص والغنى والفقر، والاحتياج وعدمه، والشِّدَّة والضعف والوجوب والإمكان واللامحدودية والمحدودية، بل هي عين كل هذه الأُمور.

وما هو الواقع أنَّ حقيقة الوجود بما هو وجود وفي مرتبة ذاته مساوٍ للكمال والاستغناء وعدم الاحتياج والشِّدَّة والوجوب واللامحدودية أما النقص والفقر والاحتياج والإمكان وأمثال ذلك فهي تنبع من التأخر من مرتبة الذات ومن المعلولية التي تلازم النقص.

وهكذا فإنَّ صدر المتألهين يرى أنَّ مسألة الخلو الذاتي للماهية عن الوجود والاحتياج لشيء آخر يملأ ذلك الخلو صحيحة ولكن على أساس أصالة الماهية لا على أساس أصالة الوجود. فإنَّ نسبة الاحتياج والخلو الذاتي للماهية وأنَّ هناك شيئاً آخر باسم العلة يملأ الخلو الذاتي لها نسبة تسامحية فلسفية، إذ إنَّ العلية والمعلولية والاحتياج وعدمه كلها من شؤون ما هو عين الواقع أي الوجود، فسر احتياج وجود لوجود آخر هو القصور الذاتي والمحدودية الذاتية لذلك الوجود.

وعلى أساس من نظرية صدر المتألهين ـ وخلافاً لنظرية المتكلمين وجمهور الفلاسفة ـ فإنَّ الاحتياج والمحتاج وملاك الاحتياج ليست أُموراً منفصلة فهي جميعاً هنا شيء واحد، فإنَّ بعض مراتب الوجود بحكم قصورها الذاتي وتأخرها الذاتي عن المنبع الأصلي الوجود هذا البعض هو عين الاحتياج لمرتبة أُخرى من الوجود.

ولما كان صدر المتألهين قد طرح مسألة (ملاك الاحتياج للعلة) بالنحو الكلاسيكي فقد اتبع أسلوب أمثال (ابن سينا) في ذلك ولكنَّه في مكان آخر يبين نظره في هذه المسألة بما يشكل نتيجة حتمية للأُصول التي أسسها والتي لا يمكن أن تكون غير ذلك، ولما كان (الملا صدرا) قد طرح المسألة وفق الأسلوب القديم فقد ظن المتأخرون واتباع مدرسته مثل المرحوم (السبزواري) أنَّ صدر المتألهين ليس له نظرية مستقلة، في حين أنَّنا بينا هذا الأمر ـ ولأوَّل مرَّة ـ في حواشي (أُصول الفلسفة) ممَّا يفتح السبيل لاستفادة الآخرين من ذلك.

وعلى أيِّ حال: فإنَّ المسلّم به ـ بناءً على أساس كل هذه النظريات ـ إنَّ سر الاحتياج للعلة ليس مجرد كونها (أشياء) أو (موجودة) وأنَّ الأشياء ليست محتاجة للعلة لأنَّها موجودة، كلا فإنَّ الموجودية بدلاً من أن تكون دليلاً على الاحتياج فهي دليل على الغنى والاستقلال. وهكذا تبين من مجموع ما قلناه أمران:

ألف: ـ إنَّ ما نقوله أحياناً من (إنَّ كل شيء أو كل موجود يحتاج للعلة) أمر غير صحيح بل هو غلط فظيع، فالتعبير الصحيح هو أنَّ (كل ناقص يحتاج إلى علَّة) وقد رأينا أنَّ مذاهب مختلفة بحثت هذا الموضوع واختلفت أنظارها

حول ملاك الاحتياج للعلة ولكن القدر المسلم هو أنَّ كل ناقص يحتاج للعلة لا كل شيء سواء أكان ناقصاً أم كاملاً.

باء: ـ توضّحَ ـ عبر هذا ـ تصورنا عن (العلة الأولى). وعلمنا أنَّ (العلة الأولى) التي هي الذات القديمة الكاملة واجبة الوجود واللامتناهية، إنَّما كانت علَّة أولى لأنَّ الوجود عين ذاتها، وهي الوجود الكامل لا الناقص، والوجود اللامحدود لا المحدود ليوجد فيها منشأ وملاك للاحتياج للعلة فليس معنى العلة الأولى هو أنَّها علَّة نفسها ومبدعة نفسها ومؤسسة لها، كما أنَّه ليس معناها أنَّها لا تختلف عن الأشياء الأُخرى من حيث الاحتياج للعلة ولكنَّها خرجت عن قانون العلة بمقتضى استثناء معين.

ويمكن هنا أن يحصل سؤال آخر في ذهن بعض الأفراد الذين لا تمرس لهم في مثل هذه المسائل وهو أنَّه صحيح إنَّ العلة الأولى غنية وغير محتاجة لأي تعلق لأنَّها قديمة وكاملة ولا محدودة وواجبة الوجود، وإنَّ سائر الأشياء محتاجة ومتعلقة لأنَّها ليست كذلك ولكن لماذا كانت العلة الأولى علة أولى؟ بمعنى أنَّه لماذا كانت هي بالخصوص قديمة وكاملة ولا محدودة من بين جميع الموجودات؟ ولماذا لم تكن حادثة وناقصة؟ ولماذا لم يحز موجود آخر من الموجودات التي هي الآن ناقصة ومحتاجة على مقام واجب الوجود؟

ولكن مع ملاحظة ماتقدم يتضح جواب هذا التساؤل فقد فرض في هذا التساؤل إنَّه كان من الممكن أن لا يكون واجب الوجود واجب الوجود وتدخلت علة وجعلته واجب الوجود لا ممكن الوجود، وكان من الممكن أن لا يكون ممكن الوجود ممكن الوجود، ولكن على أثر تدخل علة خاصة صار ممكن الوجود وبتعبير آخر أنَّه كان من الممكن أن يكون وجود كامل الذات اللامحدود وجوداً ناقصاً محدوداً، وأن يكون وجود الناقص والمحدود، كامل الذات لا محدوداً ولكن تدخل عامل وجعل هذا كامل الذات لا محدوداً وجعل ذلك ناقص الذات محدوداً.

ولكن المتسائل غير ملتفت إلى أنَّ مرتبة أي موجود هي نفس ذات ذلك

الموجود تماماً كما أنَّ مرتبة أي عدد هي عين ذات ذلك العدد، وعلى هذا فلو أنَّ موجوداً استغنى عن العلة بحكم الغنى الذاتي والكمال الذاتي، فإنَّه لا يمكن لأي علة أن يكون لها أي دخل فيه، ولم توجده أي علة، ولم تجعله أي علة في مرتبته التي هو فيها.

إنَّ سؤال: لماذا صارت العلة الأولى علة أولى ـ وهو سؤال بقي بلا جواب في الفلسفة الغربية هو سؤال بلا معنى، فإنَّ العلة الأولى موجوديتها عين حقيقتها وعين ذاتها وكونها علة أولى عين ذاتها وهي من كلا هاتين الحيثيتين غير محتاجة للعلة.

إنَّ هذا السؤال هو تماماً كما لو قلنا: لماذا كان عدد الواحد واحداً ولم يكن اثنين والعدد الثاني ثانياً وليس واحداً ولم يحل محل عدد الواحد؟!

وقد بحثنا بشكل أكثر تفصيلاً في كتاب (العدل الإلٰهي) حول موضوع (إنَّ مرتبة كل موجود هي عين ذاته) وسوف لن نكرر البحث هنا.

وفي ختام هذا المقطع من البحث وجدنا أنَّ من المناسب أن ننقل كلاماً (لبراتراند راسل) الفيلسوف المعاصر وذلك حول العلة الأولى لنعرف تصوره الفلسفي حول هذه المسألة الغامضة.

فإنَّ لـ(راسل) كتاباً صغيراً باسم «لماذا لم أكن مسيحياً؟» ولا يقصر انتقاده فيه على المسيحية بل يوسع من نطاقه ليشمل أساساً كل الأفكار الدينية عموماً وفكرة الألوهية بالخصوص والتي يقبلها بعض غير المعتقدين بالدِّين أيضاً.

ومن جملة الإشكالات ـ في هذا الكتاب ـ نجده يشكل على (برهان العلة الأولى)... ولأجل أن نعرف كيف تصور راسل هذه المسائل في ذهنه لننقل شيئاً من أقواله... أنَّه يقول: «إنَّ أساس هذا البرهان عبارة عن أنَّ كل ما نراه في هذا الكون له علة وإذا تتبعنا سلسلة العلل فسوف نصل بالنهاية إلى علة أولى وهذه العلة الأولى نسميها علة العلل أو الله».

ومن ثم يبدأ بنقده كما يلي: «لم أكن إبان شبابي لأفكر في هذه المسائل بعمق، وكنت أقبل برهان علة العلل إلى مدة من الزمن مديدة، إلى أن طالعتني

جملة من كتاب كنت أتصفحه ـ وأنا في الثامنة عشرة ـ وهو كتاب (الأتوبيوغرافية) لـ(جان ستيوارت ميل). . . وكانت هذه الجملة تقول: (كان أبي يقول: إنَّ سؤال: من الذي خلقني؟ لا جواب له لأنَّه ينطرح سؤال آخر بعده مباشرة وهو: من الذي خلق الله؟).

وهكذا وضحت لي هذه الجملة ـ على بساطتها ـ كذب برهان علة العلل وما زلت آراه كاذباً. . . فإذا كانت العلة ضرورية لكل شيء فهي ضرورية لله أيضاً. وإذا أمكن لشيء أن يوجد بلا علة فإنَّ هذا الشيء يمكن أن يكون هو الله أو العالم. وسخف هذا البرهان إنَّما هو لهذه الجهة بالخصوص».

ولكن كلامنا نحن الذي مرَّ وضح سخف كلام (راسل) هذا فليس الكلام إنَّه هل يجب أن يكون لكل شيء علة أو أنَّه استثناء استطاع موجود ما أن يوجد بلا علة؟ وإذ أمكن أن يوجد وجود ما من دون علة فما الفرق بين أن يكون هو الله أو العالم؟

وإنَّما نقطة التركيز في الكلام هي أنَّ كل شيء وكل موجود ـ من زاوية كونه شيئاً وله (بنوعٍ ما) وجود، ليس فيه ملاك الاحتياج للعلة ولا ملاك عدم الاحتياج ليقال ما الفرق بين الأشياء من هذه الجهة، إلاَّ أنَّه يوجد بين الأشياء والموجودات موجود هو صرف الوجود، وهو الكمال المطلق، وكل كمال منه وإليه، ولأنَّ وجوده عين ذاته فهو غير محتاج للعلة ـ خلافاً للأشياء التي لها وجود مستعار من الغير ـ فإنَّ مثل هذا الموجود لا يفتقد الوجود ولا كمالات الوجود ليطلبها ويسعى نحوها، بل لا يمكن أن يفقدها مطلقاً.

ومن جانب آخر فإنَّا نعيش في عالم كل شيء فيه له جهة موقتة وكل شيء يسعى باحثاً عن شيء آخر لا يملكه، وكل شيء يفقد ما لديه في وقت وآخر، نعيش في عالم كل شيء فيه في معرض الزوال والفناء والتغيير، وتبدو علائم الفقر والحاجة والاستعارة والاعتماد في ناصية كل شيء وجزءاً من أجزاء هذا العالم فلا يمكن إذن أن يكون هذا العالم علة أولى وواجب الوجود، وهذا هو الاستدلال الإبراهيمي الذي يعرضه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيَ

إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْءَافِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِى رَبِّى لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّى هَٰذَآ أَكْبَرُ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾﴾.

وخلاصة الاستدلال هي أنَّه يجد نفسه ـ وفق فطرته وبحكم البديهة العقلية ـ مربوباً ومقهوراً، فهو إذن في بحث دائب عن ربّه وقاهره، وأوَّل ما يلفت نظره، الكوكب، ثم القمر، ثم الشَّمس ولكن بنظرة وملاحظة بسيطة يدرك آثار المربوبية والمقهورية فيها أيضاً وهي أشد الموجودات إشراقاً وكان أهل عصر إبراهيم يعتبرونها مدبرة ومديرة لهذا العالم، نعم يرى فيها وفي غيرها علائم المخلوقية والمربوبية. . . وهنا يتجه بقلبه وعقله نحو القدرة القاهرة التي هي (الرَّبّ المطلق) و(القاهر المطلق) الذي لا أثر فيه للمربوبية والمقهورية والحدوث والغناء والفقر، فهو يتعرف عن طريق أنواع الفقر والغناء والحدوث والزوال والمربوبية والمقهورية، إلى وجود ذلك القاهر الكامل.

التوحيد والتكامل:

ومن جملة المسائل التي كان لها تأثير كبير ـ في نظري ـ في إيجاد الدوافع نحو المادية مسألة توهم التضاد والتنافي بين «مبدأ الخلقة» من جهة ومبدأ (الترانفوميسم) أي «مبدأ التكامل، وخصوصاً تكامل الأحياء» من جهة أُخرى، وبعبارة أُخرى توهم أنَّ (الخلقة) مساوية مع كون الوجود آنياً ودفعياً وأنَّ التكامل مساوق مع عدم وجود خالق للأشياء.

وما يعرضه لنا التاريخ هو أنَّ الغرب بالخصوص كانت فيه بعض الأفكار القائلة بأنَّ كون العالم قد أوجده الله يستلزم أن تكون جميع الأشياء ثابتة وبنمط واحد أبداً، فلا يحدث أي تغيير في الكائنات وخصوصاً في أُصول الكائنات أي (الأنواع) فالتكامل إذن غير ممكن. وخصوصاً التكامل الذاتي أي التكامل المستلزم لتغيير ماهية الشيء ونوعيته. .

في حين أنَّ المشاهد أنَّه كلَّما تقدمت المسيرة العلمية وتوسعت أبعادها تثبت وتتبرهن مسألة التكامل في الأشياء وخصوصاً الأحياء وإنَّها تقطع خطاً متصاعداً متكاملاً. وعليه فإن العلوم ـ وبالأخص علوم الحياة ـ تخطو في الاتجاه المعاكس للإلٰهيَّة.

وكما نعلم فإنَّ نظريات (لامارك) و(دارون) ـ وخصوصاً (دارون) ـ قد أثارت ضجة كبرى في أوروبا. فقد عرضت نظريات (دارون) على أنَّها نظريات إلحادية مئة بالمئة في الوقت نفسه الذي كان فيه (دارون) نفسه شخصاً معتقداً بالله والدِّين ويقال إنَّه كان يضم الكتاب المقدَّس إلى صدره أثناء الاحتضار، وقد أكد هو إيمانه مرَّات عديدة.

وهنا يمكن أن يقال: إنَّ (الترانفوميسم) بشكل عام (والداروينية بشكل خاص وخصوصاً فرضية (داروين) حول أنَّ أصل الإنسان من القرد وإن كانت هذه الفرضية قد ردّت بعد ذلك) إنَّما اعتبرت إلحادية لأنَّها تخالف ما جاء في الكتب الدينية المقدَّسة، فإنَّ الكتاب الديني عموماً يؤكد أنَّ خلق الإنسان بدأ من إنسان أول اسمه (آدم) ويظهر منها أنَّ (آدم) خلق مباشرة من التراب، ولذا فلم يكن باطلاً أن يعرف (داروين) والداروينيون بل وكل أنصار التكامل بأنَّهم منكرون لله. إذ لا يمكن خلق التلاؤم بين الاعتقاد بالدِّين والاعتقاد بمبدأ (التكامل) فلا بدَّ أن يختار أحد المبدأين ويطرح الآخر.

والجواب هو:

أولاً: إنَّ ما بينته العلوم في هذا المجال لم يعد أن يكون مجرد فرضيات تتغير دائماً وتبطل وتحل محلها فرضيات أُخرى، وعليه فلا يمكن أن نعمل ـ على أثر هذه الفرضيات المتغيرة القلقة ـ على رفع اليد على ردّ ما جاء في كتاب سماوي إذا كان قد بين بشكل صريح لا يقبل التوجيه ونجعل تلك الفرضيات المتبدلة دليلاً على عدم صحة أصل الدِّين، ويكون عدم صحة الدِّين ـ بالتالي ـ دليلاً على عدم وجود الله.

وثانياً: فإنَّ العلوم قد سارت في اتجاه التأكيد على حصول التغييرات

الأساسية في الأحياء، وخصوصاً في المراحل التي تتغير فيها النوعية وتتبدل الماهية على نحو الطفرة الفجائية ـ فلم تعد مسألة التغييرات البطيئة جداً واللامحسوسة والمتراكمة مسألة مقبولة. . . وعندما عاد ممكناً ـ من وجهة نظر العلم ـ أن يطوي الطفل في يومه الأول ـ طريق مئة سنة فما المانع من أن يطوي الموجود في أربعين ليلة طريق مئات الملايين من السنين.

ولنفرض أنَّ ما جاء في الكتب المقدَّسة يؤكد بصراحة أنَّ آدم خلق مباشرة من التراب وبشكل يبين أنَّه ملازم مع نوع من التأثير والتأثر في الطبيعة وقد جاء في بعض النصوص الدينية أنَّ طينة آدم عجنت خلال أربعين يوماً، فمن يعلم؟ إنَّ من الممكن، إنَّ كل المراحل التي تمرُّ بها الخلية الحية بشكل طبيعي خلال المليارات من السنين حتى تنتهي إلى حيوان من نوع الإنسان، هذه المراحل طوتها في أربعين يوماً طينة آدم الأول وفقاً للشرائط غير العادية التي وافرتها لها يد القدرة الإلٰهيَّة تماماً كما يقال من أنَّ نطفة الإنسان في الرحم تطوي خلال تسعة أشهر كل المراحل التي يقال إنَّ الجدود الحيوانية للإنسان قد طوتها في خلال مليارات السنين.

وثالثاً: فلنفرض أنَّ ما جاء في هذه العلوم يتجاوز حدودالفرضية ويصبح قطعياً ـ من وجهة نظرها ـ ولنفرض أيضاً إنَّ من غير الممكن أن تتوافر الشرائط والظروف الطبيعية التي تمكن المادة من أن تطوي في أيام المراحل التي يجب أن تطويها بأبطأ من ذلك بكثير في شروط أُخرى، كما لنفرض أنَّ العلم قطع بأنَّ أجداد الإنسان كانوا حيوانات معينة، لنفرض كل هذا فإنَّا نقول: أليست ظواهر النصوص الدينية قابلة للتوجيه؟ إنَّنا إذا جعلنا القرآن الكريم ـ خصوصاً ـ محور كلامنا ـ فسوف نجد أنَّه يبين قصة آدم كنموذج، ولا يستفيد من كيفية خلقة آدم العجيبة لإثبات العقيدة الإلٰهيَّة وإنَّما يركز عليها لبيان المقام المعنوي للإنسان وبيان مجموعة من المسائل الأخلاقية وعليه فمن الممكن تماماً لإنسان يعتقد بالله والقرآن أن يحتفظ بإيمانه هذا وفي الوقت بنفسه يوجه قصة آدم بتوجيه معين، فلدينا اليوم أفراد معتقدون بالله والرسول والقرآن وهؤلاء يفسرون خلقة آدم في القرآن بتفسير ينطبق تمام الانطباق على ما جاء في العلوم الحديثة.

ولم يدّع أحد أنَّ تلك النظريات تخالف الإيمان بالقرآن ونحن ـ أنفسنا ـ إذ نراجع الكتب التي تضمنت عرض تلك النظريات نجد أنَّها تحوي بعض النكات اللافتة للنظر والتي تستدعي التأمل الفائق وإن لم نقتنع بها تماماً.

وعلى أيِّ حال فليس من الإنصاف حقاً أن تجعل أمثال هذه الأُمور ذريعة لإنكار القرآن والدِّين فضلاً عن إنكار الله.

رابعاً: لنفرض أنَّ ظواهر الآيات الدينية لم تكن قابلة للتوجيه والتفسير الملائم، كما نفرض أنَّه ثبت علمياً أنَّ الإنسان له نسب حيواني ممَّا كان يدعو ـ فرضاً ـ لإنكار الكتب الدينية ولكن لماذا إنكار الله؟ فإنَّه يمكن أن توجد أديان أُخرى في العالم لا تصرح ـ كما صرحت التوراة ـ بأنَّ أصل الإنسان هو من التراب مباشرة. ثم ما هي الملازمة بين عدم قبول دين معين أو عدم قبول الأديان كلها وبين عدم قبول الله؟ هذا ونحن نجد دائماً أُناساً كانوا ولا يزالون يؤمنون بالله ولكنَّهم لا ينتمون إلى أي دين.

ومن مجموع ما سبق علم: إنَّ فرض التنافي بين مضامين الكتب الدينية ومبدأ التكامل لا يشكل ذريعة وعذراً للاتجاه نحو المادية. وإنَّما يكمن سر الأمر ـ في الحقيقة ـ في أنَّ الماديين الأوروبيين تصوروا أنَّ فرضية التكامل لا تنسجم مع المسألة الإلٰهيَّة عقلاً ومنطقاً، سواء أكانت منسجمة مع الدِّين أم لم تكن ولهذا كانوا يؤكدون أنَّنا إذا قبلنا مبدأ التكامل انتفت مسألة الإيمان بالله.

ولهذا فنحن الآن ندخل في هذا البحث لنعرف أنَّه هل يوجد أي تناف بين المسألتين ـ عقلاً ومنطقاً ـ أم لا وإنَّما كان قصور المفاهيم الفلسفية في أوروبا هو الذي أنتج تصور هذا التنافي؟

وعلى أيِّ حال يجب أن نعرف الأسلوب الذي فرض معه الماديون وجود مثل هذا التنافي؟. وهنا نقول إنَّه يمكن أن نعرض كلامهم بنوعين من العرض:

أحدهما: إنَّه بظهور نظرية التكامل سلب الإلٰهيون أهم دليل لديهم فإنَّ عمدة أدلة الإلٰهيين على وجود الصانع العليم الحكيم هو النظام المتقن في العالم. إنَّ هذا النظام المتقن يبدو بوضوح وبالخصوص في الأحياء أي

النباتات والحيوانات. وكان الاستدلال عن طريق النظام المتقن في الموجودات صحيحاً لأنَّه لم يكن من المقبول عقلاً أن يوجد موجود ما دفعة من دون أن تكون وراءه قدرة مدبرة مع أنَّه مزود بمجموعة كبرى من التشكيلات الدقيقة التي تظهر إنَّ هذا التنظيم والترابط قائم على أساس أهدافه خطط لها بدقة. إلاَّ أنَّه لو كانت خلقة الموجودات تدريجية وحاصلة في طول الزمان أي في خلال مئات الملايين من السنين بالنحو الذي تتغير فيه الأجهزة شيئاً فشيئاً مع توالي القرون وتراكم الأجيال حتى تصل إلى الحال الذي نجده عليها، فإنَّه لا مانع من أن لا يوجد من قبل أي تخطيط أو استهداف، أي لا مانع من عدم فرض قوَّة مدبرة مشرفة على مسيرة هذا الكائن بل نفترض أنَّ أنواع الصدفة ومحاولة التلاؤم الجبرية مع الظروف هي التي شكلت منشأ لهذه الأنظمة والتشكيلات.

وعليه فلو قبلنا وثبتت لدينا نظرية (التكامل) فإنَّ عمدة دليل الإلٰهيين تنهدم وهذا بنفسه كافٍ في ترجيح كفة الماديين فيميل البعض للطرف المادي.

إلاَّ أنَّ هذا التوجيه في حدِّ ذاته ليس صحيحاً. إذ لو عرض هذا الكلام على مدرسة إلٰهيَّة حية لأجابت ـ في الحال ـ بأنَّه:

أولاً: ليس دليل اتقان الصنع هو الدليل الوحيد على وجود الله، كما أنَّه من المبالغة أن يقال إنَّه عمدة الأدلة على وجوده تعالى.

وثانياً: فإنَّ نظام الخلقة لا ينحصر في بناء الأجهزة الداخلية للحيوانات ليقال إنَّ التكامل التدريجي للأحياء كافٍ في إعطائها تفسيراً صرفاً.

وثالثاً: فإنَّ المهم والجواب الأساسي على هذا الإشكال هو أنَّ الظهور التدريجي والتغييرات التصادفية للبناء التكويني في النباتات والحيوانات لا يمكنه بأيِّ حال أن يفسر مثل هذا الاتقان والدقة المتناهية في أجهزتها ذلك أنَّ التغييرات الاعتباطية إنَّما يمكنها أن تشكل تفسيراً كافياً لهذا الاتقان والدقة ـ في حالة افتراضنا ـ إنَّه على أثر صدفة عمياء، أو نشاط غير هادف، أو يستهدف شيئاً غير ما حصل من نتيجة، على أثر ذلك يحصل تغيير تصادفي في بناء الكائن الحي فمثلاً

يحصل غشاء بين أصابع رجل الوز، وهذا التغيير التصادفي ينفع للسباحة ثم ينقل الحيوان هذا التغيير بالوراثة إلى الأجيال التالية ويبقى قائماً فيها.

في حين أنَّه **أوَّلاً**: إنَّ علم الوراثة يتردَّد كثيراً في مجال انتقال الصفات المكتسبة والفردية الشخصية، وخصوصاً (المكتسبة) بل إنَّه ينكر الانتقال.

والثاني: فإنَّه ليس كل الأعضاء والجوارح والتشكيلات شبيهة بغشاء الوز فغالباً ما نجد أنَّ كلاً من الأعضاء يشكل جزءاً من جهاز منظم مترابط معقد مثل جهاز الهضم وجهاز التنفس، والجهاز البصري، والسمعي وغيرها فإنَّ كلاً من هذه الأجهزة يحوي نظاماً دقيقاً مترابطاً ما لم توجد كل أجزائه لا تترتب النتائج المرجوة منه فمثلاً الأغشية البصرية ليست هي بحيث إنَّنا نفترض أنَّ لكل منها عملاً مستقلاً للبذن وإنَّ كلاً منها وجد في البدن خلال ملايين من السنين، وإنَّما العين بكلٍّ أغشيتها وسوائلها وأعصابها وعضلاتها ـ وهي من حيث كثرتها وتنوّعها وتنظيمها وتشكيلها نظام محيّر عجيب ـ تقوم بمجموعها بعمل واحد دقيق. وهكذا فليس المقبول حقاً أن تكون التغييرات التصادفية ولو خلال مليارات السنين قد أوجدت بالتدريج الجهاز البصري أو السمعي أو غيره.

إنَّ مبدأ التكامل يثبت أكثر من ذي قبل وجود القوَّة المدبِّرة الهادية في وجود الموجودات الحية ويبين بوضوح (الغائية) في الكون و(داروين) نفسه عندما تحدث حول أصل التوافق مع البيئة أبدى نظره بشكل قيل له بأنَّك تتحدث حول هذا المبدأ كمبدأ يستمد من ما وراء الطبيعة. والحقيقة هي كذلك بالضبط فإنَّ قوَّة التوافق والتلاؤم مع البيئة والظروف في الأحياء ـ وهي قوَّة مجهولة جداً ومحيرة ـ هذه القوَّة قوَّة غير مادية وتنبع من عالم ما وراء الطبيعة فهي مسخرة لنوع من الهداية والشعور بالهدف وليست ـ بأيِّ حال ـ قوَّة عمياء وبلا هدف.

ودلالة مبدأ التكامل على وجود غيبي متصرف في أمر العالم لا تقل عن دلالة أي مبدأ آخر.

وسرّ كون (داروين) وكذلك الكثير من علماء الأحياء بعده موحدين وإلٰهيين هو ذلك. فإنَّ الأُصول والقوانين الطبيعية من قبيل التنازع للبقاء،

الوراثة، انتخاب الأصلح، التطابق مع البيئة «إذا فسرّ على أنّه مجرد ردّ فعل طبيعي عادي أعمى في قبال المحيط» كل هذه القوانين لا يمكن بأيّ وجه أن تفسر لنا خلقة الموجودات الحية النباتية والحيوانية.. وطبيعي أنّنا لا نقول إنّهم رأوا أنَّ هذه القوانين غير لازمة ولذا فإنَّهم رجعوا للقول بالوجود الدفعي الآتي ولكن نقول إنَّهم رأوا أنَّها لا تكفي في تفسير تلك الخلقة.

والحقيقة هي أنَّ السر في جعل نظرية التكامل نظرية ضد الاستدلال الإلٰهي بدليل (اتقان الصنع) على وجود الله يكمن في ضعف الأجهزة الفلسفية الإلٰهيَّة، فبدلاً من أن تجعل هذه الأجهزة ظهور القول بمبدأ التكامل مؤيداً للمدرسة الإلٰهيَّة فقد تلقت هذا المبدأ شيئاً ضد المدرسة الإلٰهيَّة بعد أن فرضت أنَّ الموجودات وخصوصاً الأحياء لو أنَّها تكاملت خلال ملايين السنين فإنَّه سوف لن يكون اتفاق الصنع دليلاً على وجود قوَّة مدبرة شاعرة وأنَّ من الممكن أن تنتج التصادفات العمياء المتكررة مثل هذا الاتقان.

ثم إنَّه علاوة على مثل هذه النظرة عن مبدأ التكامل وأنَّه يضعف دليل الإلٰهيين. فإنَّ هناك عاملاً آخر سبب أن ينظر إلى مبدأ التكامل على أنَّه ضد الفكر الإلٰهي ممَّا ولد رواجاً قوياً للفكر المادي. وهذا العامل هو أنَّهم افترضوا أنَّه لو قبلنا وجود الله وجب أن تكون الأشياء قد وجدت وفقاً لتصميم مسبق بمعنى أنَّ وجودها قد خطط له قبلاً في العالم الإلٰهي ثم خلقت بالإرادة والمشيئة الإلٰهيَّة القاهرة.

والتخطيط والتصميم القبلي يلازم عدم أي دخل للصدفة في البين، إذ الصدفة ضد التصميم والتنبؤ القبلي، فالأمر التصادفي هو الأمر الذي لم يتنبأ به من قبل ولم ينتظر ولم يكن ممَّا يقبل التنبؤ.

ولكنَّنا نعلم أنَّ للصدفة دورها الكبير المهم في خلق الكائنات فإنَّنا إذا قلنا إنَّ الصدفة لا تكفي لخلق الأشياء فإنَّه لا يمكننا إنكار وجودها ودورها المؤثر. فمثلاً الأرض نفسها التي هي مهد الأحياء. كانت قطعة انفصلت عن الشمس على أثر صدفة، هي كرة سماوية كبيرة وتقع قرب الشمس تحت تأثير جاذبيتها.

فإذا كان هناك في البين تصميم قبلي، وحسب الاصطلاح تقدير أزلي فإنَّه لم يكن للصدفة مجال لتؤدِّي أي دور مطلقاً.

فالنتيجة هي أنَّه إن كان هناك وجود إلٰهي فإنَّ الأشياء توجد طبق تصميم قبلي، وتنبؤ سابق لها في العلم الأزلي الإلٰهي، وإذا كانت الأشياء قد صمم لها في العلم الأزلي الإلٰهي لم يكن هناك أي صدفة في البين، ولأنَّ للصدفة دوراً مؤثراً في الخلقة فالنتيجة هي أنَّ خلق الأشياء لم يكن مقروناً بتصميم قبلي، ولأنَّه لم يكن مقروناً بتصميم قبلي فليس هناك وجود إلٰهي في البين.

علاوة على هذا إذا كانت الأشياء قد وجدت بالإرادة والمشيئة الأزلية فمن اللازم أن تكون وجدت آناً ودفعة، لأنَّ إرادة الله مطلقة وبلا مانع وغير مشروطة، ولازم كون إرادة الله مطلقة وبلا مانع وغير مشروطة أن يوجد أي شيء يريده من دون أي فاصل متصور. ولهذا جاء في الكتب الإلٰهيَّة أنَّه ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ فإذا كان العالم وموجوداته قد وجدت بمقتضى الإرادة والمشيئة الإلٰهيَّة يلزم أن يوجد العالم من الأول بالشكل الذي ينتهي إليه أي بآخر صورة كاملة متصورة له.

ونتيجة هذين البيانين ـ اللذين كان أحدهما يرتبط بالعلم الأزلي والآخر بالمشيئة الأزلية ـ هي أنَّه لو كان هناك إلٰه في العالم فإنَّ هناك علماً أزلياً ومشيئة أزلية، ومقتضى العلم الأزلي وكذلك مقتضى المشيئة والإرادة الأزلية هو أن توجد الأشياء دفعة واحدة.

والجواب أنَّه لا العلم الأزلي يؤدِّي إلى دفعية الوجود ولا الإرادة الأزلية وإنَّه لم يطرح حتى الإلٰهيون في العالم أو الكتب الدينية هذه المسألة بهذا النحو.

فلقد جاء في الكتب المذهبية الدينية إنَّ السَّماوات خلقت في ستة أيام.. وأياً كان المراد من الأيام الستة أهي الدورات الست، أو الأيام الربوبية الستة التي كل يوم منها يعادل ألف سنة أو الأيام العادية التي تساوي ستة منها ١٤٤ ساعة؟ أياً كان الأمر فإنَّه يفهم منها التدرج. ولم يطرح الإلٰهيون مطلقاً المسألة بهذا النحو فيقال إنَّ العلم الأزلي أو الإرادة الأزلية أو المشيئة الإلٰهيَّة المطلقة

تستوجب أن تكون السَّماوات قد خلقت في لحظة وآنٍ واحد فلماذا نجد أنَّ الكتب الدينية تصرح بأنَّها خلقت تدريجياً وخلال زمان معين؟

وكذلك القرآن الكريم يعرض الخلقة التدريجية بكلِّ صراحة ويعتبرها دليلاً على معرفة الله. فلم يقل أحد لحدِّ الآن إن لازم العلم الأزلي والمشيئة الأزلية ـ التي إن تعلقت بشيء قالت له كن فيكون ـ هو أن يتكون الجنين في لحظة واحدة.

هذا من زاوية نظر الكتب الإلٰهيَّة أما من الزاوية الفلسفية: فإنَّ ما قيل من أنَّه لا أثر للصدفة أو التصادف يحتاج إلى توضيح ذلك أنَّه ـ من وجهة نظر الفلاسفة ـ ليس هناك شيء اسمه صدفة أو تصادف أو اعتباط أما ما يسميه الناس صدفة فهو في الواقع ليس بصدفة مطلقاً، ولا تفاوت من حيث الماهية بينه وبين سائر العلل والمعلولات والمقدمات والنتائج أبداً.

فكلمة الصدفة تستعمل في موردين: أحدهما في مورد حصول حادثة من دون علة فاعلة، أي أن نفرض حصول ظاهرة لم تكن ثم حصلت بنفسها ومن دون تأثير أي عامل ومثل هذا النوع من الصدفة مردود من قبل كل الاتجاهات الأعم من الإلٰهيَّة والمادية. فإنَّ الماديين أيضاً لا يقبلون مثل هذا الغرض في خلق العالم. ومثل هذا النوع خارج فعلاً عن محل بحثنا أيضاً، فإنَّ الذين يدعون أنَّ تغييرات شكل وبناء الحيوانات كانت بنحو الصدفة لا يقصدون هذا النوع.

والمورد الثاني لاستعمال هذه الكلمة هو أن يفرض حصول نتيجة من مقدمة معينة ليست هي مقدمة لتلك النتيجة فتحصل النتيجة من مقدمة ليست هي نتيجتها بل هي نتيجة طبيعية لمقدمات أُخرى لم توجد بعد.

فمثلاً إذا ركبت سيارة في طهران وقصدت طريق مدينة قم وبعد ساعتين أو ثلاث وصلت إلى قم فإنَّك لن تقول تحركت بالسيارة في هذا الطريق ووصلت إلى قم صدفة إذ اللازم الطبيعي لهذا السير الوصول إلى قم ولكنَّك إذا كانت لك صداقة قديمة مع شخص ثم لم تره بعد ذلك إلى سنين عديدة وعندما كنت متجهاً إلى قم لم تكن أبداً تفكر فيه أو في البحث عنه ولكنَّك حين وصلت إلى محطة من محطات الاستراحة في الطريق فأوقفت السيارة إلى جانب

المقهى ودلفت إلى الداخل لتستريح وجلست إلى جنب منضدة بعد أن وجدت كرسياً فارغاً. . . وما إن رفعت رأسك حتى وجدت فجأة صديقك القديم الذي لم تره منذ عشرين سنة والذي علمت أنَّه كان في شيراز ـ التي تقع قم بينها وبين طهران ـ وقد تحرك منها صوب طهران وقد لجأ إلى هذه المحطة ليرفع شيئاً من تعبه للحظة وها قد تواجه معك. . . فإنَّه في مثل هذه سوف يقول كل منكما: لقد التقينا صدفة في طريق طهران وقم. والذي جعلكما معاً تعتبران هذا اللقاء صدفة هو أنَّ هذا اللقاء ليس ملازماً عاماً للطبيعة الكلية للحركة من طهران إلى قم ومن قم إلى طهران. وإلاَّ للزم أن يحصل تحت أي ظرف وأي زمان وأي شرائط تتحرك فيها من قم إلى طهران مع أنَّه ليس كذلك. وإنَّما هذا السفر فقط والذي كان سفراً خاصاً من زمان خاص مقروناً بشرائط خاصة هو الذي أنتج هذه النتيجة، ولهذا لم يكن هذا السفر منتظراً ومتوقعاً لا من قبلك ولا من قبل صديقك ولا من قبل أي شخص آخر مثلك، وإذا كنت قد صممت من قبل على تنفيذ خطة معينة في سفرك فإنَّك لم تكن لتستطيع مطلقاً أن تأخذ بعين الاعتبار هذا اللقاء في هذه النقطة في حين أنَّه كان يمكنك أن تأخذ بعين الاعتبار الأُمور التي هي من اللوازم الطبيعية للحركة بين قم وطهران أما إذا غضضت نظرك عن الطبيعة الكلية للحركة من طهران إلى قم وقصرت النظر على تلك الحركة الخاصة التي قمت بها في زمان خاص وشرائط خاصة وتصورتها وهي محفوفة ومقرونة بمجموعة من الظروف والأوضاع والحوادث الأُخرى، فإنَّك سترى إنَّ ذلك اللقاء مع الصديق في تلك النقطة المعينة وفي تلك اللحظة المعينة لم تكن صدفة أبداً بل كان ضرورياً طبيعياً ونتيجة قهرية لحركتك من قم وأنَّه كان من الممكن للمطلع على أحوالكما أنت وصديقك أن يتنبأ بهذا اللقاء.

وهكذا يكون هذا اللقاء عن طريق الصدفة من زاوية من ينظر للطبيعة الكلية للحركة من طهران إلى قم، ومن الطبيعي أنَّ الطبيعة الكلية لهذه الحركة لها سلسلة من اللوازم المحدودة وما يخرج عن حدود هذه اللوازم المحدودة يعتبر ـ من هذه الزاوية ـ أمراً تصادفياً ولكن الموجود ليس الطبيعة العامة فحسب بل يوجد علاوة عليها الشرائط والضمائم وبانضمامها يحدث ذلك التصادف.

فاللقاء في الطريق إنَّما يكون تصادفياً عند الشخص المحدودة معلوماته بحدود الطبيعة الكلية للحركة من طهران إلى قم وأما من زاوية نظر من له اطلاع على ذلك وعلى الشرائط والضمائم وسائر الارتباطات العلية والمعلولية فإنَّ ذلك الأمر ليس عن طريق الصدفة أبداً.

وهنا نتعرض لمثال آخر ليتوضح كيف إنَّ التصادف نسبي أي هو بالنسبة إلى من لم يطلع على مجموع الأسباب والمعلل يعتبر صدفة دون ذلك المطلع عليها فإنَّه لا يعتبر بالنسبة إليه تصادفيا.

ولنفرض شخصين عضوين في دائرة حكومية واحدة فهما يستلمان الأوامر من مركز واحد، وأحدها وهو (أ) موظف في خراسان مثلاً والآخر وهو (ب) موظف في أصفهان، ويصدر الأمر من العاصمة لألف أن يتحرك إلى نقطة معينة أصيبت بكارثة في يوم معين للقيام بعمل معين، وبعد مدة يصدر الأمر لـ(باء) كي يتحرك إلى نفس النقطة في نفس اليوم للقيام بوظيفة معينة وحينذاك فمن الطبيعي أن يلتقي الرجلان في ذلك المحل ويكون هذا الالتقاء التقاء عن طريق الصدفة فيقول كل منهما: لقد التقينا في اليوم الفلاني في النقطة الفلانية صدفة إذ إنَّ كل منهما إذا لاحظ طبيعة عمله لم يجد إن لازم ذلك أن يلتقيا كما يرى إنَّ هذا اللقاء لم يكن يقبل التنبؤ به من قبل أي منهما. أما من زاوية نظر المركز الذي وجه الماسوريتين اللتين يبدو أنَّهما لم تكونا مرتبطتين، فإنَّ اللقاء ليس صدفة بأيّ وجه فالمركز الذي أوجد هذا المسير من أصفهان إلى تلك النقطة وذلك المسير من خراسان إلى تلك النقطة أيضاً ونظم الأمر بحيث يصل كل منهما في يوم معين إلى تلك النقطة، هذا المركز لا يمكنه أن يقول «لقد أرسلت الشخصين وقد صادف أن التقيا في نقطة واحدة» كلا فإنَّ لقاءهما بالنسبة إلى هذا المركز أمر طبيعي قهري.

وعليه فالتصادف والاتفاق أمر نسبي بمعنى أنَّه تصادف بالنسبة إلى غير المطلع وليس كذلك بالنسبة إلى المطلع على الحوادث والأوضاع والشرائط الخاصة.

وعليه نقول إنَّه ليس في الواقع أي مجال للصدفة والاتفاق وهذا معنى ما يقال: من إنَّه «يقول الاتفاق جاهل السبب».

ومن هنا يعلم أنَّه بالنسبة إلى ذات الباري «تعالى» وفي الحقيقة يجب أن نقول إنَّه من حيث الواقع ونفس الأمر لا مجال للصدفة فما يقال من إنَّه «إذا كنَّا نؤمن بالله وجب أن نقبل أنَّ حوادث العالم كانت وفق تصميم قبلي وقابل للتنبؤ وأنَّه لا تصادف ولا اتفاق في البين في حين أنَّ العلوم أثبتت دوراً مهما للتصادف والاتفاق» هذا القول كلام فارغ لا معنى له.

أما مسألة الإرادة الأزلية والمشيئة الأزلية.

فإنَّ هذا الإشكال أو هي من الإشكال السابق. فمن العجب حقاً هذا التصور أي تصور إن لازم القول بالمشيئة المطلقة الأزلية هو وجود كل المخلوقات بشكل دفعي آني! نعم أنَّه اشتباه عظيم! إن لازم المشيئة والإرادة المطلقة هو أن يوجد كل شيء كما يريد وبالشكل الذي يشاء بلا أي مانع أو رادع وأن لا يكون هناك أي فاصل بين إرادته تعالى والشيء المراد لا أنَّ اللازم هو أن يوجد الشيء المراد دفعه أي أن يكون دفعي الوجود. وتوضيح ذلك:

إنَّه لما كانت إراداتنا ومشيئتنا ناقصة محدودة فإذا أردنا شيئاً وجب أن نتوسل إليه بالأشياء الأُخرى، وما لم تحصل هذه الأشياء والأسباب لم يكن هناك أي تأثير لإرادتنا كما أنَّه يجب أن نرفع مجموعة من الموانع ومع وجودها فلا تأثير لإرادتنا أيضاً، أما الله فلأنَّه تعالى محيط بالجميع وكل شيء بإرادته، فالأسباب والوسائل وزوال الموانع كلها وليدة إرادته ومشيئته وليس يوجد في المرتبة التي تكون فيها إرادته هي الحاكمة أي شيء في قبالها بعنوان شرط أو سبب أو مانع إذ كل الشروط والأسباب والموانع وزوالها هي في ما دون الإرادة ومحكومة وتابعة لها، فكل ما يريده يكون كما يريد من دون أي ترديد أو توقف.

فإذا كان وجود شيء موقوفاً على سلسلة من الشرائط فيمكننا أن نقول من زاوية ذلك الشيء أنَّه مشروط بشرائط معينة ولكن ليس من الصحيح أن يقال

ذلك من زاوية الإرادة الإلٰهيَّة، فليست إرادة الله مشروطة بشيء إذ إرادة الله تعلقت به وبشرطه، وهو يكون قد وجد بلا أي توقف بالنحو الذي أريد.

فمعنى كون الإرادة الإلٰهيَّة مطلقة هو أنَّه كلَّما أراده الله يحصل بالنحو الذي أراده عليه، من دون أن تكون إجراء إرادته متوقفة على أمر وراء الإرادة. وعليه فإذا أراد الله أن يوجد الشيء بشكل دفعي وآني وجد كذلك، وإن أراده أن يوجد بشكل تدريجي وجد ذلك الشيء بشكل تدريجي. فالأمر إذن يرتبط بنحو وجوده والشكل الذي أراده الله أن يوجد عليه فإذا تعلقت إرادة الله ومشيئته وحكمته بأن توجد الأحياء بشكل تدريجي متسلسل وخلال مليارات السنين فإنَّ هذه الموجودات ستوجد بالطبع على هذا النحو. فغلط إذن أن نقول إن لازم المشيئة الإلٰهية المطلقة هو أن يكون كل شيء دفعي الوجود. كلا فإن لازم المشيئة الإلٰهيَّة المطلقة هو أن يوجد كل شيء بالنحو الذي أريد له سواء أكان ذلك النحو دفعياً أم كان تدريجياً بلا أي توقف على أمر في ما وراء إرادة الله تعالى.

علاوة على هذا فإنَّ الفلاسفة أثبتوا أنَّ الأُمور التدريجية الوجود تنحصر نحو وجودها بالوجود التدريجي أما النوع الآخر من الوجود وهو الوجود الثابت والدفعي فهو محال عليها.

وقد أثبت صدر المتألهين نوعاً من الحركة أسماها «الحركة الجوهرية» وبناءً على هذا الأصل فليس هناك أي أمر ثابت في الطبيعة ولا يمكن أن يوجد مثل هذا الشيء الثابت فيها فكل شيء في الطبيعة تدريجي الوجود ولا يمكنه أن يكون إلاَّ كذلك، هذا الفيلسوف ـ وهو من العارفين الإلٰهيين ـ لم يخطر بباله قط أن يأتي أُناس في هذا العالم ويرون إن لازم العلم الأزلي الإلٰهي أو المشيئة الأزلية الإلٰهيَّة هو أن توجد الأشياء دفعة وقد كتبنا قبل سنين مقالاً تحت عنوان «التوحيد والتكامل» في المجلة الفصلية «مكتب تشيع» وبينا فيه سبل اشتباه فلاسفة الغرب في تصورهم التضاد بين التوحيد ومبدأ التكامل.

أزلية المادة:

وكذلك فإنَّ من جملة أنماط القصور في الفلسفة الغربية تصورها أنَّ

القبول بأزلية المادة ينافي الاعتقاد بالله في حين أنَّهم مسألتان لا ترتبطان ببعضهما أي ارتباط.

كتب أحد العلماء الروس في مقال ترجم إلى الفارسية ونشر في المجلات قبل سنين، يقول إنَّ ابن سينا كان يتردَّد ويضطرب بين المادية والمثالية.

ولكن لماذا يبدي نظره هكذا حول «ابن سينا» في حين نجد أنَّ أحد مشخصات «ابن سينا» هو أنَّه سار على أسلوب واحد في عقائده وآرائه فلا يرى أي تذبذب وتناقض في كلماته، ولربَّما أعانته ذاكراته القوية جداً وغير العادية على أن لا ينسى أفكاره فشكل ذلك أحد علل هذه الخاصية أي خاصية الأسلوب الواحد المتقن.

ولكن هذا العالم الروسي رأى من جهة أنَّ «ابن سينا» يقول بأزلية المادة ولا يرى للزمان بدءاً فظن أنَّه مادي ومن جهة أُخرى رآه يتحدث عن الله والخلق والعلة الأولى فظن في نفسه أنَّ ابن سينا مثالي وهكذا تردَّد في نظره بين المادية والمثالية ولم تكن له عقيدة ثابتة في هذا المجال.

والذي دفع هذا العالم الروسي لأن يكون هذه الصورة عن ابن سينا هو أنَّه تصور التنافي بين نظرية أزلية المادة مع كونها مخلوقة وكون العالم جميعاً مخلوقاً. في حين أنَّه في منطق ابن سينا الذي طرح مسألة (مناط الاحتياج للعلة) وجعله هو (الإمكان الذاتي) لا (الحدوث)، في هذا المنطق لا مجال لأي تناقض بين المسألتين. وهذه المسألة تحتاج إلى توضيح أكثر لا نرى فعلاً المجال له.

الله والحرية

هناك مسألة مشهورة في علوم الفلسفة والكلام عرفت باسم (الجبر والاختيار) وتبحث حول كون الإنسان مجبوراً في أعماله فلا حرية له أو أنَّه حر مختار: كما أنَّ هناك مسألة أُخرى باسم (القضاء والقدر). ويعني القضاء والقدر الحكم القطعي الإلٰهي في مجريات الأعمال في العالم وحدودها ومقاديرها ويبحث فيها عن عمومية القضاء والقدر الإلٰهيين وشموليتهما لكل الأشياء والحوادث وعدم ذلك. وإنَّهما لو كانا عامين فما الحرية الإنسانية؟ وهل يمكن أن يكونا عامين مع الاحتفاظ بدور للإنسان في أعماله بكل حرية واختيار.

والإجابة عن هذه الأسئلة هي بالإيجاب دلَّت إلى بحثنا في كتاب (الإنسان والقدر) فأثبتنا عدم وجود أي تناف بين عمومية (القضاء والقدر) الإلٰهيين من جهة والاختيار والحرية الإنسانية من جهة أُخرى. ولم يكن ذلك - بالطبع - بدعاً - من الأفكار أو يقال لأوَّل مرَّة وإنَّما اقتبسنا ما قلناه من القرآن الكريم، وقد استفاد ذلك أيضاً من قبلنا آخرون وخصوصاً كبار الفلاسفة المسلمين الذين وفوا هذا البحث حقه.

والآن نجد في أوروبا أفراداً من مثل (جان بول سارتر) قد ضاعوا في تعقيدات هذه المسألة ولما لم يستطيعوا التوفيق فإنَّهم أنكروا الله بعد أن ركزوا على الحرية الإنسانية: يقول «سارتر»: «لأنِّي أعتقد وأؤمن بالحرية، فإنِّي لا أستطيع أن أكون مؤمناً معتقداً بالله، لأنَّه لو قبلت الله فلا محالة من قبول

القضاء والقدر. ولو قبلت القضاء والقدر لم يمكنني أن أختار حرية الفرد، ولأنّي أريد اختيار الحرية وأؤمن وأعتقد بها فلست مؤمناً بالله».

وإذا ركزنا على وجهة النظر الإسلامية رأيناها تعتبر الاعتقاد والإيمان بالله مساوياً مع كون الإنسان حراً مختاراً، وإنَّ الحرية بمعناها الواقعي هي الجوهرة الإنسانية الأصيلة.

إذ نجد القرآن الكريم في نفس الوقت الذي يؤكد فيه على عظمة الله بكل معاني العظمة ويصر على عمومية إرادته ومشيئته، يدافع بقوّة عن الحرية فيقول: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَـٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا ﴿١﴾ إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَـٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴿٢﴾ إِنَّا هَدَيْنَـٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴿٣﴾﴾[(١)].

وواضح أنَّ هذه الآيات تؤكد حريته في اختيار الطريق المستقيم أو اختيار طريق الكفر بالنعمة.

﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُۥ فِيهَا مَا نَشَآءُ لِمَن نُّرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُۥ جَهَنَّمَ يَصْلَىٰهَا مَذْمُومًا مَّدْحُورًا ﴿١٨﴾ وَمَنْ أَرَادَ ٱلْـَٔاخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ كَانَ سَعْيُهُم مَّشْكُورًا ﴿١٩﴾ كُلًّا نُّمِدُّ هَـٰٓؤُلَآءِ وَهَـٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَ ۚ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا ﴿٢٠﴾﴾[(٢)].

نعم هذا هو منطق القرآن الذي لا يرى أي تناف بين القضاء الإلٰهي العام والحرية والاختيار الإنساني.

وهذا ما أثبت بالنظر الفلسفي البرهاني في محله وقد بحثنا حوله إلى حد ما في رسالتنا (الإنسان والقدر) ولكن فلاسفة القرن العشرين تخيلوا أنَّهم لن يكونوا أحراراً إلاَّ إذا رفضوا الله، وذلك أيضاً مبتن على أساس أنَّهم في هذه الحالة يمكنهم أن يفصلوا إرادتهم على الماضي والحاضر (التاريخ والبيئة) ومن ثم وبمثل هذه الإرادة المنفصلة عن تاريخها وبيئتها يحاولون اختيار مصيرهم ومستقبلهم!

---

(١) سورة الدهر: الآيات ١ ـ ٣.

(٢) سورة الإسراء: الآيات ١٨ ـ ٢٠.

هذا في حين أنَّه لا ترتبط مسألة الجبر والاختيار كثيراً بمسألة قبول الله أو نفيه. إذ مع قبول الله تعالى يمكن الاعتراف بالدور الفاعل الحر لإرادة الإنسان كما أنَّه مع رفض القبول أيضاً يمكن وفقاً لمبدأ العلية العام أن تعترض على فرضية حرية الإنسان إذ إنَّ جذور الجبرية أوتوهم الجبر هي الاعتقاد بنظام العلية والمعلولية القطعي الذي يعتقد به كل من الإلٰهي والمادي في آن واحد فلو لم تكن هناك منافاة بين النظام القطعي العلية والمعلولية وبين الحرية الإنسانية والإرادة الإنسانية ـ كما هو الواقع ـ فالاعتقاد بالله لا يسبب إنكار الحرية.. وتفصيل الموضوع يتم ـ إلى حدٍّ ما ـ بمراجعة كتاب (الإنسان والقدر).

كل هذا الذي عرضناه يعبِّر ـ بنماذجه ـ عن عدم نضج المفاهيم الفلسفية ـ وخصوصاً ـ في الفكر الغربي.

عدم نضج المفاهيم الاجتماعية والسياسية

ويعتبر عدم نضج بعض المفاهيم الاجتماعية والسياسية ثالث العلل التي دفعت للالتجاء للمادية.

فنحن نطالع في تاريخ الفلسفة السياسية أنَّه متى ما طرحت مفاهيم اجتماعية وسياسية خاصة، وعرضت مسألة الحقوق الطبيعية وبالأخص مسألة الحكم، فإنَّ عدَّة من أنصار الاستبداد السياسي لم يعترفوا بأي حق لجماهير الشعب في قبال الحكم، فليس لها إلاَّ أن تطيع وتخضع.

ولأجل تثبيت هذا الاستبداد وتقوية أُسس نظرياتهم السياسية المستبدة التجأ هؤلاء إلى مسألة (الله) وأدعوا أنَّ الحاكم مسؤول فقط أمام الله لا غير.

ومن هذا الجانب فإنَّه ستحدث ملازمة ـ بالطبع ـ في الأذهان بين الحكم الشعبي الحر من جهة وإنكار الله من جهة أُخرى، كما تحدث ملازمة بين الاعتقاد بالله والاعتقاد بلزوم التسليم في قبال الحاكم وعدم وجود أي حق يتدخل بموجبه أي شخص في أعمال من اختاره الله لرعاية الأُمَّة وحفظها وجعله مسؤولاً أمام الله فقط.

كتب «الدكتور محمود صناعي» في كتاب (حرية الفرد وسلطة الدولة) يقول: «في أوروبا كانت مسألة الاستبداد السياسي وإنَّ الحرية ـ أصلاً ـ للدولة لا للأفراد، تعتبر توأما لمسألة الإيمان بالله».

فقد كان الأفراد يظنون أنَّهم إن قبلوا الله كان عليهم أن يقبلوا استبداد القدرات المطلقة أيضاً، وإنَّ الفرد لا حق له قبالة الحاكم مطلقاً، وإنَّ الحاكم

غير مسؤول أيضاً بأي وجه أمام الفرد بل هو مسؤول أمام الله فقط. فقبول الله في ظنهم يعني قبول حالة (خنق الحرية) في حين أنَّهم إن أرادوا التحرر كان علهيم إنكار الله، وبالتالي فقد رجحوا الحرية.

على أنَّنا إذا استعرضنا وجهة نظر الفلسفة الاجتماعية في الإسلام فسوف نجد أنَّ الاعتقاد بالله لا يبعث مطلقاً نحو قبول الحكم الاستبدادي المطلق وعدم مسؤولية الحاكم أمام الشعب بل إنَّها تعتقد أنَّ الاعتقاد بالله لوحده هو الذي يستطيع ـ لوحده ـ أن يجعل الحاكم مسؤولاً في قبال الوظائف الاجتماعية ويمنح الأفراد حقوقها ويجعل المطالبة بالحقوق أمراً شرعياً ملزماً.

فهذا أمير المؤمنين عليه السلام القائد السياسي الاجتماعي والإمام المعصوم والمعلن من قبل الله تعالى يتحدث مع الناس في فتنة صفين فيقول:

«أما بعد فقد جعل الله سبحانه لي عليكم حقاً بولاية أمركم ولكم عليَّ من الحق مثل الذي لي عليكم... ولا يجري أحد إلاَّ جرى عليه ولا يجري على أحد إلاَّ جرى له ولو كان لأحد أن يجرى له ولا يجرى عليه لكان ذلك خالصاً لله سبحانه دون خلقه لقدرته على عباده ولعدله في كل ما جرت عليه صروف قضائه»[1].

وهذا النص يؤكد على أنَّ الحق متبادل فكل من استفاد منه كانت عليه مسؤولية في قبال ذلك.

فالمفاهيم الدينية ـ من وجهة نظر الإسلام ـ كانت تساوق الحرية دائماً على العكس تماماً ما حدث في أوروبا ـ وفق نقل الدكتور صناعيّ ـ حيث كانت المفاهيم الدينية تعني الضغط وخنق الحريات الأمر الذي لا ينتج سوى هروب الأفراد من الدِّين وسوقهم للمادية ومعاداة الدِّين والله وكل شيء له صبغة إلٰهيَّة.

وهناك علل ثلاث أُخرى للاتجاه نحو المادية ينبغي أن تذكر هنا وهي متوافرة بيننا وبين المسيحيين وترتبط بالأسلوب التبليغي أو العملي الذي اتخذه أتباع الأديان في الماضي أو الحاضر.

---

(١) نهج البلاغة: الخطبة ٢٠٧.

وهي كما يلي:

ـ إبداء النظر من قبل غير الأخصائيين ـ

هناك ظاهرة نلمحها بسرعة عند مطالعة أحوال الناس إذ نجدهم يمنحون لأنفسهم الحق في إبداء النظر في مختلف الأُمور.

وللمثل فإنَّ الأُمور الطبية ـ قديماً ـ كانت من هذا القبيل فما أن يشكو أحد من ألم في منطقة معينة حتى تنهال عليه اجتهادات الناس المختلفة وكل يبدي وجهة نظره في تعليل المرض وآثاره وعلاجه فوجهات نظرهم محفوظة تجاه هذه الظاهرة المرضية، وإذا ما كان لهؤلاء نوع من النفوذ أو كان المريض يتصف بحالة من التبعية لهم فإنَّهم يجبرونه على استعمال وصفتهم الطبية القطعية النتيجة.

أما الذين يفكرون بأنَّ إبداء النظر في الأُمور الصحية والطبية يحتاج إلى تخصص معين ومن ثم دراسة نوعية المرض، ومعرفة الدواء بعد ذلك فإنَّ هؤلاء قليلون وما زلنا نلمح هذه الظاهرة في مختلف الحقول.

وهكذا كان الحال في المسائل الدينية وما زال قائماً. فكل يمنح لنفسه الحق في إبداء نظره فيها في حين أنَّها وبالخصوص المسائل الإلٰهيَّة والتوحيد تعتبر من أعقد المسائل العلمية التي لا يملك كل أحد حق إبداء النظر فيها.

صحيح أنَّ أساس المعرفة الإلٰهيَّة الذي يجب معرفته والإيمان به أمر فطري بسيط واضح إلاَّ أنَّنا إذا تقدمنا في البحث خطوة أُخرى فإنَّا سنواجه بحث الصفات والأسماء والأفعال الإلٰهيَّة والقضاء والقدر الإلٰهي ويتعقد الأمر حينذاك حتى ليعبر الإمام أمير المؤمنين عليه السلام عنه بأنَّه «بحر عميق...».

نعم إنَّ المعرفة العامة والإجمالية لله تعالى أمر فطري سهل ولكل أن يستدل عليه ويصل إليه. أما معرفة صفات الذات الإلٰهيَّة والتحقيق فيها فليس أمراً يمكن لكل أحد القيام به والحال إنَّنا نرى أنَّ الكل يعتبرون أنفسهم من أهل النظر في مثل هذه الأُمور فيتحدثون عن صفاته تعالى مثلاً بكل سهولة.

وليست هذه الظاهرة مختصة بأُمَّة دون غيرها بل هي في كل الأُمم فقد

قيل إنَّ قسيساً أراد أن يثبت الغائية في الكون وبيان الهدفية في النظام وأنَّ الكون يسعى نحو هدفه بكل دقة وإنَّ الله تعالى حكيم عليم مريد ـ وهو أمر ليس إثباته يصعب فكل موجود دليل على ذلك ـ فماذا فعل؟

لقد ذكر الخطوط التي نشاهدها على قشرة ثمرة (البطيخ) مثالاً على ذلك وذكر إنَّ علة وجود مثل هذه الخطوط المنظمة هي أنَّنا متى ما أردنا أن نقسم البطيخة بين أفراد العائلة وجدنا تقسيماً طبيعياً خطط من قبل ممَّن يهيّىء لنا سبيل العدالة في التقسيم ويمنع من تنازع الأطفال وعلو الضجيج!!

ولنذكر بعد هذا مثالاً من واقعنا فإنَّه يقال إنَّ شخصاً عنون هذا السؤال (لماذا أعطى الله تعالى للطيور أجنحة وحرم الإبل منها؟ ثم أجاب: إنَّ الحكمة في ذلك أنَّه سوف لن تبقى لنا حياة إذا امتلكت الإبل أجنحة! إذ سيطير الجمل ليحط على بيوتنا الطينية فيسلمها للخراب).

وقد سئل آخر عن دليله على وجود الله تعالى فأجاب (ما لم يكن هناك شيء، لم يقل الناس فيه أشياء).

وهكذا فضعف الحجج التي يسوقها الجاهلون غالباً في ما يرتبط بالحكمة الإلٰهيَّة والعدل الإلٰهي، والقضاء والقدر الإلٰهيين، والإرادة والمشيئة الإلٰهيتين، والقدرة الكاملة، والجبر والاختيار، وحدوث العالم وقدمه، والقبر والبرزخ والمعاد والجنَّة والنَّار والصراط والميزان وغير ذلك، ضعف هذه الحجج وظنّ المستمعين أنَّ هذه الحجج هي تعاليم دينية أصيلة وأنَّ هؤلاء قد بلغوا إلى أعماق تلك التعاليم كل ذلك يعتبر من الموجبات الكبرى للجوء نحو المادية.

فما أشد الرزية حين يرى المطلع أحياناً بعض الأفراد البعيدين عن مناهل معرفة المدرسة الإلٰهيَّة والمدرسة المادية وأُصولهما، وقد استفادوا من الحالة السائدة في الأساليب التبليغية الدينية بما فيها من هرج وفوضى، فراحوا يكتبون في (الرد على المادية بشكل ليس فيه إلاَّ الخيال المنسوج وما لا طائل تحته وبديهي أنَّ مثل هذه الأساليب في التبليغ تؤدِّي حتماً إلى نتائج هي في مصلحة المادية بلا ريب.

ويمكننا هنا أنَّ نعين الكثير من الكتب المؤلفة على هذا المنوال!

ـ العبادة أو الحياة ـ

لا بدَّ هنا من مقدمة يتوضح من خلالها الغرض فنقول: إنَّه لا يمكن للإنسان أن يتنصل من غرائزه التي غرست في أعماقه لتجره إلى هدفه الذي خلق من أجله. ولا نعني بهذا أنَّ على الإنسان أن يتبع الغرائز اتباعاً أعمى وبشكل تام، وإنَّما نعني أنَّه لم تخلق في أعماقه هذه الغرائز عبثاً، وإنَّه لا يمكن غضَّ النظر عنها أو إهمالها أو معارضتها والصراع معها دائماً. نعم يجب أن تهذب ويمتلك الإنسان دقة الموقف الذي تعمل فيه الغرائز وقيادتها وهذا أمر آخر.

فمثلاً يوجد في الإنسان ميل طبيعي للأولاد، وليس هذا أمراً بسيطاً بل هو من أروع مظاهر الخلقة الإلٰهيَّة. إذ لو لم يوجد هذا الميل لم تدم سلسلة الوجود الإنساني... منتهى الأمر إنَّنا نجد إنَّ هذا الميل قد صبّ ـ في مصنع الخلقة ـ في أعماق كل حيوان بنحو يبعث على اللذة والشوق اللذان ينتجان أن يكون كل جيل في خدمة الجيل اللاحق له في نفس الوقت الذي تكون فيه لهذه الخدمة لذة معينة.

ولم يغرس هذا الميل في الجيل السابق فقط وإنَّما هو كذلك في الجيل اللاحق بالنسبة إلى الجيل السابق وإن لم يكن بنفس المستوى من الشِّدَّة.. وهذه العلاقات هي رمز التلاحم الاجتماعي.

وكما سبق فإنَّه لا يمكن الصراع مع أمر طبيعي وغريزي بمعنى تعطيله من العمل دائماً... ذلك أنَّ بعض الغرائز قد يعطل إلى زمان ما وبالنسبة إلى بعض الأشخاص إلاَّ أنَّنا لا يمكن أن نصرف الإنسانية تماماً عن مقتضيات بعض الغرائز وبصورة دائمة.

ومن جملة هذه الغرائز غريزة البحث عن الحقيقة وطلب المعرفة والاستطلاع. فإنَّه يمكن أن نصرف الناس في زمان ما وبصورة موقتة عن

التحقيق والعلم والاستطلاع، ولكن لا يمكننا دائماً أن نكبت روح البحث عن الحقيقة وطلب العلم.

كما أنَّ من جملة الغرائز غريزة حب المال فهي وإن لم تكن أمراً مستقلاً برأسه بمعنى أن يحب الإنسان المال للمال وإنَّما لأنَّه بالطبع والغريزة يطمح لقضاء حوائجه المادية في حياته حيث يتوقف قضاء الحوائج في بعض المجتمعات ـ كمجتمعنا نحن ـ على المال والثروة فإذا امتلكه امتلك مفتاح حل المشكلات وإلاَّ فالأبواب موصدة ولهذا فهو يحب المال كمنفذ إلى تحقيق احتياجاته وحل مشكلاته المرتبطة بالجانب المادي في حياته.

ولا يمكن ـ طبيعة ـ الوقوف بوجه هذا الميل الطبيعي نحو المال ومعارضته دائماً. وإن أمكن إلى مدة وجيزة فهو لا يمكن دائماً نعم... لا يمكن أن نقنع الجميع ليرضوا ـ وإلى الأبد ـ أن تسد أمامهم كل الأبواب، ومن ثم نطلب منهم الابتعاد عن ذلك المفتاح السحري بعنوان إنّ أمره قبيح ومنفر.

فإذا عارضنا هذه الغرائز باسم الدِّين واعتبرنا التجرد والانعزال والرهبنة أمراً مقدَّساً، والزواج أمراً قبيحاً، وبنفس العنوان اعتبرنا الجهل موجباً لخلاص الإنسان والعلم سبباً للضلال، وهكذا نظرنا إلى الثروة والقدرة على أنَّها السر الأساسي للشقاء في حين اعتبر الفقر والضعف والعجز أساس السعادة!! وإذ كانت نظراتنا على هذا النمط فما الذي يتوقع له أن يحدث بعد ذلك؟

فلنلق نظرة على الإنسان وهو يقع تارة تحت جاذبية الدِّين وتعاليمه بالشكل الآنف، وتجذبه غرائزه تارة أُخرى إليها فيظل قلقاً بينهما وعليه أن يختار أحد الأمرين أو يعيش القلق والاضطراب فيصبح من أولئك الذين قال فيهم الشاعر الفارسي:

يكدست بمصحفيم ويكدست بجام گه نزد حلاليم وگهي نزد حرام

أي ترانا نحمل المصحف في يد والكأس في الأُخرى فنحن تارة عند الحلال وأُخرى عند الحرام.

فنفسيتهم حينذاك نفسية مذبذبة فهم لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء. . . وهم معرض للأمراض النفسية بكل ما لهذه الأمراض من عوارض وآثار.

فلا يمكن ـ إذن ـ محو الغرائز حتى باسم الدِّين كما أنَّه ليست رسالة الدِّين محو الغرائز وإنَّما تعديلها وتهذيبها وامتلاك أزمتها وهدايتها نحو العمل الطبيعي المطلوب.

وطبقاً لهذه الحقيقة الآنفة فإنَّ من المتوقع حقاً أن نجد المجتمعات التي حوربت فيها الغرائز تحت اسم الدِّين وجعلت السعادة فيها والعبادة أمرين متضادين لا يمكن جمعهما ـ نجدها تتجه نحو المادية، وتروّج فيها المدارس الإلحادية اللادينية بعد أن تنهزم أمامها تلك التعاليم.

لهذا يجب أن يقال ـ بلا ريب ـ إنَّ هؤلاء (الزهاد) الجهلة ـ وهم موجودون عندنا إلى حدٍّ ما مع الأسف ـ يعتبرون ـ أينما كانوا من العوامل الهامة للجوء الناس إلى القول بالمادية.

يقول «راسل»: «إنَّ تعليمات الكنيسة تجعل البشرية بين أحد شقاءين وحرمانين، فإمَّا شقاء الدُّنيا والحرمان فيها من النعم وإمَّا شقاء الآخرة. والحرمان من حورها وقصورها» هكذا يصور لنا «راسل» هذه التعليمات الكنسية التي تلزم الإنسانية في تحمل أحد الشقاءين إمَّا شقاء الدُّنيا والحرمان والانزواء في قبال نعم الآخرة، وإمَّا شقاء الآخرة إذا لم يشأ الإنسان الحرمان من نعم الدُّنيا.

والملاحظ أنَّ بعض المتزهدين ـ عندنا ـ يمتلكون نفس المنطق لسوء الحظ. وأوَّل تساؤل يواجه هؤلاء هو من ناحية نفس عقيدة التوحيد والمعرفة الإلٰهيَّة إذ يقال لهم:

لماذا يلزم الله الإنسانية بتحمل أحد الشقاءين؟ ولماذا كان الجمع بين السعادتين مستحيلاً؟ وهل إنَّ الله بخيل ـ والعياذ به ـ؟ وهل تنقص خزائنه؟ وما المانع من أن يريد لنا خير الدُّنيا والآخرة؟

ولو كان الله موجوداً بكلّ كماله وعلائه وجوده وقدرته اللامتناهية وجب أن يريد لنا السعادة الكاملة، ولو أرادها فهو يريد سعادة الدُّنيا والآخرة معاً.

ولقد كان «راسل» أحد الذين ألمتهم بشدة هذه التعاليم الكنسية ويمكن أن يكون لها الأثر الفعال في لجوئه للإلحاد واللادينية.

ثمَّ إنَّ أولئك الذين روجوا لهذه الفكرة ـ أو يروجون ـ تخيلوا أنَّ الدِّين يحارب البهجة والسعادة وإنَّ الله أراد أن يكون الإنسان شقياً في الدُّنيا ليصبح سعيداً في الآخرة ومن هنا فقد حرم الخمر والميسر والزنا والظلم وغيرها لأنَّها أُمور تجلب السعادة للإنسان، في حين أنَّ الأمر على العكس من ذلك تماماً إذ كل النواهي والحدود المقررة في الشريعة إنَّما هي لأجل كون هذه الأُمور وأمثالها من موجبات الشقاء ونفي السعادة في هذه الحياة، فإذا أمرنا ـ تعالى ـ بترك شرب الخمر فهذا لا يعني أنَّنا إن شربناها سعدنا في هذه الحياة، السعادة التي تتنافى مع سعادة الآخرة، وإنَّما لأجل أنَّ الخمر توجب شقاء الدُّنيا والآخرة معاً ولذا منعنا عنها. وهكذا كل المحرمات بمعنى أنَّها لو لم توجب الشقاء (حتى في هذه الدُّنيا) لما كانت محرمة.

وكذلك الحال في مجال الواجبات إذ صارت واجبات لضرورتها لسعادة الإنسان بمعنى أنَّ لها تأثيرها الإيجابي الخير في الحياة الدُّنيا أيضاً، لا أنَّها وجبت لتمنع بعض لذائذ الدُّنيا.

والقرآن الكريم ـ بكمال الصراحة ـ يوضح فوائد الواجبات ومصالحها ومضار المحرمات ومفاسدها فمثلاً نجده يبين في آيتين معطيات الصلاة والصوم فيقول: ﴿وَٱسْتَعِينُواْ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ﴾[1].

ويقول حول الصوم: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[2].

---

(١) سورة البقرة: الآية ٤٥.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٨٣.

وتعني إنَّ عليكم أن تصلّوا وتصوموا لكي تتقوى روحيتكم وتزال عنها الأخلاق السيِّئة إذ الصلاة والصوم نوع من الأعمال والممارسات التربوية التي تمنع عن الفحشاء والمنكر.

فلم تجعل المسائل المادية ـ في هذه التعاليم ـ غير متنافية مع المسائل المادية فحسب بل جعلت المسائل المعنوية وسيلة من وسائل التلاؤم مع الجو الاجتماعي السعيد.

وهكذا علمنا أنَّ بعض التوجيهات غير الواقعية لبعض المبلغين أوجبت أن يفر الناس من الدِّين ويجعلوا الله والدِّين سبباً من أسباب شقائهم ـ والعياذ بالله ـ.

البيئة الأخلاقية والاجتماعية غير الملائمة

ويعتبر الجو الروحي والأخلاقي غير الملائم لفكرة المعرفة الإلٰهيَّة وعبادة الله عاملاً آخر من عوامل الانحراف نحو المادية، إذ تستلزم هذه الفكرة والعبادة نوعاً من التعالي الخاص.

إنَّ البذرة التي تنمو في الأراضي الطيبة بشكل جيد، تفسد وتموت في الأراضي الفاسدة المالحة.

فإذا كان الإنسان مادياً شهوياً في عمله، غارقاً في عبادة المادة والشهوات فإنَّه بصورة تدريجية ستنسجم آراؤه وأفكاره مع البيئة الروحية الأخلاقية هذه وفقاً لمبدأ التلاؤم مع المحيط. ويعني ذلك أنَّ الأفكار السامية للمعرفة الإلٰهيَّة، والعبادة الإلٰهيَّة والمحبة الإلٰهيَّة تمنح مكانها للأفكار الماديَّة السافلة فيصبح الكون في نظره مجرد عبث ولغو فلا حساب ولا كتاب في عمل هذا العالم فلنغتنم هذه اللحظات ولو بأتفه الأُمور.

ذلك أنَّ كل فكرة تحتاج للأرضية المساعدة لتنمو وتبقى تماماً كالبذرة التي يراد لها أن تنمو في أرض معينة. فقد ورد في بعض النصوص الدينية أنَّه لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب أو صورة كلب.

وإذا قلنا بتأثير الجو الروحي غير الملائم فقد يتساءل عن تأثير الجو الاجتماعي كيف يكون؟ فتجيب بأنَّا ذكرنا العلة المباشرة كما أنَّه لا شك في أنَّ للجو الاجتماعي دخلاً في البين ولكن تأثيره غير مباشر حيث إنَّ له تأثيراته الفاسدة على الجو الروحي الذي يعيق بفساده نمو الأفكار السامية ويتلاءم أكثر

مع نمو الأفكار السافلة. ومن هنا نجد الاهتمام الإسلامي الشديد بمسألة إصلاح الجانب الاجتماعي، كما ولهذا السبب نجد الأيدي المأجورة الكافرة والمنحرفة تعمل جهدها على تهيئة الأرضية المساعدة للفساد الأخلاقي والعملي لأجل انتزاع الفكر الراقي من الأُمَّة وتضعيفه بشتى الوسائل التي يملكونها لتلويث المحيط الاجتماعي.

ولتوضيح تأثير الجو الروحي غير الملائم في صنع الانحراف وخلق الاتجاهات المادية ينبغي أن ترجع إلى ما قلناه سابقاً من أنَّ المادية ماديتان: عقائدية وأخلاقية وتعني المادية الأخلاقية: أن يكون الشخص معتقداً بما وراء الطبيعة ولكنّه يسلك في حياته سلوكاً مادياً لا ينسجم مع معتقده والمادية والأخلاقية ـ كما تقدَّم ـ هي إحدى موجبات المادية العقائدية.

وبعبارة أُخرى فإنَّ الفرق في الشهوانية واللامسؤولية، يشكل أحد موجبات الاتجاه الفكري المادي. فالمادية الأخلاقية لا تقوم إلاَّ على أساس عبثية الحياة وليست الحياة الدُّنيا إلاَّ صبابة يجب أن تغتنم في مجالي اللذة وليس له فيها أي وجهة نظر أخلاقية.

وهكذا يمكن أن نتصور شخصاً إلٰهي العقيدة ولكن عمله لا يعبر عن عقيدته فهو مادي العمل، كما يمكن أن يكون الشخص مادي العقيدة في حين ترى حياته طيبة بعيدة عن التصنع والظلم والتجاوز.

فانفكاك المادية الأخلاقية عن المادية العقائدية وإن كان ممكناً وواقعياً بكثرة إلاَّ أنَّه ليس ظاهرة عامة يمكن أن تجعل أساساً لحكم معين، ذلك لأنَّ الانفكاك حالة غير طبيعية ولن تدوم حالة تخالف الطبيعية والسير الطبيعي الأسباب والمسببات فيحصل التلاؤم بالتالي بين السلوك والعمل والعقيدة بأن يغلب أحد الطرفين الآخر إمَّا الفكر أو العمل. فقد يضحي بالفكر في سبيل العمل وقد يكون العكس.

ومن هنا فيبعد جداً أن يقضي شخص ما عمره إلٰهي العقيدة مادي السلوك ولا بدَّ أن يتغلب أحد الجانبين على الآخر فإمَّا إلى هذا الاتجاه أو إلى ذاك.

كما أنَّ ذلك الشخص الذي يعيش المادية فكراً وإيماناً والنزاهة عملاً سيرجع أراد أم لم يرد، قرب العهد أم بعد فيصبح إلٰهياً إذا كان يعيش عالماً أخلاقياً نزيهاً اللَّهمَّ إلاَّ أن تتقلب النزاهة العملية إلى تلوث مادي أخلاقي.

إنَّ هذين الشكلين من المادية ـ الأخلاقية والعقائدية ـ يشكلان علة ومعلولاً لبعضهما كنمط من أنماط التأثير المتقابل فكل منهما يؤثر في الآخر ويتأثر به.

فترى المادية الأخلاقية تنشأ تارة أثر المادية العقائدية. وذلك عندما ينتهي تفكير الإنسان إلى أنَّ هذا الكون لا يمتلك هدفاً معيناً وليس فيه أي إدراك أو شعور أو تعقل، وإنَّ الإنسان خلق نتيجة للصدفة وعلى أساس من العبث، وإنَّ صحيفة الإنسان ستغلق بعد موته وعندئذٍ سيفكر مثل هذا الإنسان المادي عقائدياً في أن يغتنم الفرصة لإشباع اللذة ولا معنى للتفكير في الحسن والقبح واتلاف العمر في ذلك.

إنَّ أسلوب اللاهدفية الكونية في التفكير لا بدَّ وأن ينتهي للمادية العقائدية خصوصاً إذا لاحظنا أنَّ مثل هذا النمط من التفكير يظل يعذب الإنسان عذاباً شديداً لا يمكنه أن يتحمله فنرى مثل هؤلاء غالباً ما يريدون الفرار من أنفسهم أي من أفكارهم اللاسعة لوجودهم لسع الأفاعي ويلجأون إلى ما يبعدهم عنها ويُلقي بهم في عالم النسيان من المخدرات والمسكرات وعلى الأقل يلجأون لمجالس اللهو والطرب والفاحشة لأجل نسيان أنفسهم وأفكارهم بالتدريج غارقين في المادية الأخلاقية.

وليست علة انتهاء المادية العقائدية الأخلاقية منحصرة في أنَّها ـ وبصورة منطقية ـ تزلزل أسس الأخلاق التي تتحكم بالعفاف والتقوى، فلا يبقى مبرر لغض النظر عن اللذائذ المادية وأنَّه ما أن يرتفع الحاجز المعنوي للأفكار الإلٰهيَّة حتى تندفع الشهوات في تأثيرها الجامح، بل إنَّ هناك علة أُخرى في البين وهي أنَّ الأفكار المادية حول العالم والحياة والخلقية تضع الإنسان في عذاب وضغط دائمين، وتخلق فيه حالة الميل إلى الفرار من هذه الأفكار

والالتجاء لما يوجب النسيان من مثل مجالس اللهو والفاحشة والمخدرات والمسكرات فتأثير هذه الأفكار ليس بأقل من تأثير جاذبية اللذات المادية.

وعكس هذه الحالة ممكن أيضاً بمعنى أنَّه كما تنجرّ المادية العقائدية إلى المادية الأخلاقية فإنَّ المادية العملية الأخلاقية تنجرّ في النهاية إلى المادية العقائدية، وكما أنَّ الفكرة والرأي يؤثران في الجانب الأخلاقي والعملي، فإنَّ الأخلاق والعمل أيضاً يؤثران في التفكير وصياغة الرأي وهذا هو ما عنيناه حين عنونا هذا الفصل بـ(البيئة الأخلاقية والاجتماعية غير الملائمة).

وهنا قد يتساءل عن العلاقة بين العمل والفكر مع أنَّهما أمران مختلفان ويمكن أن نفترض إنساناً يفكر بنمط معين ويتمدد في تفكيره من خلال أطر ثابتة إلاَّ أنَّ عمله وأخلاقه لا يطابقان أسسه الفكرية بل يسلكان سبيلاً آخر. إلاَّ إنَّنا نقول في مقام الجواب: إنَّ الإيمان والاعتقاد ليس فكراً مجرداً جافاً يشغل حيزاً معيناً من الذهن ولا يرتبط مع سائر جوانب الوجود الإنساني. صحيح أنَّه يوجد كثير من الأفكار التي لا ترتبط بالعمل مثل الأفكار الرياضية وبعض المعلومات الطبيعية والجغرافية إلاَّ أنَّ بعض الأفكار ما أن توجد في الذهن الإنساني وبحكم ارتباطها مع مصير الإنسان حتى تمد نفوذها إلى كل جوانب وجوده وتتحكم بها، كما تستتبع هذه الأفكار أفكاراً أُخرى مترتبة عليها ومحولة لخط سير الإنسان.

إنَّ ذلك يشبه تماماً ما نقل من أنَّ طفلاً طلب منه أستاذه أن يتلفظ، بـ(ألف) كبدء لتعليمه الحروف الأبجدية، فرفض أن يقول ذلك وعندما سئل عن سبب الرفض علله بأنَّ قول (ألف) لا يسد باب السؤال بل يفتحه على مصراعيه إذ سيطلب منه أن يقول الحرف الثاني والثالث وهكذا فلماذا لا تقطع المسألة بادىء الأمر.

ويقول الشاعر الفارسي سعدي:

دل كفت مراعلم لدني هوس است تعليم كن اكرترا دسترس است

كفتم: كه (ألف). كفت: دكرا كفتم: هيج درخانه اكر كست يك حرف بس است

وينقل فيه حواراً بينه وبين قلبه إذ يطلب منه القلب أن يعلمه عند الإمكان

العلم اللدني لشوقه إليه فيقول له: (ألف) فيردّ القلب بأنَّه ثم ماذا فيجيبه: لا شيء ويعلل ذلك بقوله «يكفي حرف واحد لمعرفة من في الدار إن كان فيها ديَّار».

والمسألة الإلٰهيَّة هي من هذا القبيل تماماً إذ ما أن ينطق الشخص بـ(الألف) حتى يتطلب منه الأمر أن يتبعها بـ(الباء) وهكذا يسري في أبجدية المعرفة.

وعندما يذعن الإنسان بوجود الله يذعن بأنَّه عالم السر والخفيات والقادر المطلق الحكيم المطلق، ولا مجال للعبث في خلقه وعمله وبالتالي فلا بدَّ من أن يكون هناك هدف من خلقة الإنسان فلا عبثية فيها.. وهذا يستتبع بالطبع التساؤل عن حدود الحياة وهل تقتصر على هذه الدُّنيا وأنَّ تفكيره يدور في إطارها أو أنَّ هناك حياة ووظيفة أُخرى؟ وهل عين الخالق للإنسان تكليفاً أم لا؟ وإن كانت هناك واجبات وتكلفات فما هي؟ وكيف يجب أن يسلك الإنسان في الحياة على ضوئها؟

هذا هو حرف (الألف) الذي لا يترك الإنسان إلاَّ أن يسلّم له كل وجوده بمعنى أنَّ هذا هو الخط الذي يرسمه حرف (الألف) الإلٰهي للإنسان.

وعلى هذا فإنَّ المعرفة الإلٰهية تحتاج للجو الروحي والعملي المساعد ولو لم يوجد مثل هذا الجو فإنَّ نفس الجذور الأصيلة يصيبها الجفاف والفناء تماماً كالبذرة التي توضع في رحم الأرض فهي تنمو وتترعرع إن صادفت الجو المساعد وإلاَّ فإمَّا أن تيبس أو أن تؤثر في محيطها غير الملائم ـ إن كانت قوية ـ فتجعله مساعداً لها.

إنَّ التوحيد يقتضي أرضية روحية مساعدة للتعالي، ليعمل هو على ترجيح كفة الروح ليجعلها منسجمة مع الأهداف الحياتية الكبرى ولهذا نجد القرآن الكريم يتحدث كثيراً عن القابلية والطهارة والاستعداد فيقول مثلاً ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ و﴿لِّيُنذِرَ مَن كَانَ حَيًّا﴾.

ومن زاوية أُخرى نلاحظ أنَّ أنماط العصيان الأخلاقية والعملية تهبط

بالروح من مقامها السامي ولذا فمن الطبيعي أن يتصارع هذا الفكر وهذا العمل كقوتين متضادتين.

وهذا المعنى لا يأتي فقط في المفاهيم الدينية المقدَّسة وإنَّما هو حاصل في كل مفهوم مقدَّس وإن لم يكن دينياً فإنَّ الشرف والشهامة والشجاعة الروحية لا تنمو عند كل أحد وهكذا العزة والحرية وطلب العدالة وحب البشرية، إذ كل هذه تسير في الإنسان الشهواني نحو الاضمحلال على العكس من الإنسان المضحي إذ تتنامى فيه.

ومن هنا نجد المجتمع الماثل نحو الشهوات تموت فيه السجايا الإنسانية ويعود الإنسان فيه غارقاً في خضم الأخلاق السيئة وهذا هو السبب الأصيل ـ في الواقع ـ لانهيار المجتمعات والحضارات.

وأكبر مثل تاريخي على هذا الأمر قصة سقوط إسبانيا المسلمة، فإنَّ الكنيسة لم تستطع رغم كل جهودها أن تنتزع إسبانيا من المسلمين فوضعت خطة دقيقة جداً سلبت المسلمين فيها التعالي الروحي وعودتهم على اتباع الشهوات وسلبتهم الغيرة والشرف ومن ثم سلبتهم سيادتهم واستقلالهم وأخيراً قضت على دينهم وعقيدتهم تماماً.

وهذا هو ما دفع الأولياء المخلصين لله لأن يغضوا عن اللذات ويترفعوا حتى عن المباحة الحلال أحياناً لئلا تصيدهم حبائلها بعد أن علموا أنَّ الإنسان متى ما أنشد إلى اللذة فقد التعالي الروحي فضلاً عن ابتلائه بحالة انشداد بالذنب نفسه.

من كل هذا نستنتج أنَّ إحدى علل الانحراف نحو المادية هي البيئة غير المساعدة على التعالي والتسامي. وقد عبَّر عن هذا في النصوص الإسلامية بأنَّ الإنسان إذا أذنب فإنَّ الذنب سيؤثر في ظلمة القلب وسواده.

وبعبارة أُخرى: فإنَّ العمل الأسود يوجد القلب الأسود، والقلب الأسود ينتهي إلى العمل الأسود.

﴿ثُمَّ كَانَ عَـٰقِبَةَ ٱلَّذِينَ أَسَـٰٓـُٔوا۟ ٱلسُّوٓأَىٰٓ أَن كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِ ٱللَّهِ﴾.

ـ موقع البطولة والنضال ـ

العلل التي مرَّ ذكرها كان بعضها يرتبط بالتاريخ فلا دور لها فعلاً في خلق الانحراف وكان بعضها الآخر عللاً عامة لا تختص بعصرنا الحاضر.

أما إذا ركَّز على الانحرافات التي حدثت في عصر ناغو المادية رأينا إنَّ للمادية في هذا العصر ـ نوعاً ما ـ جاذبية خاصة وإن لم تصل في شدتها إلى جاذبية المادية في القرنين السابقين حيث ارتبطت بالثقافة والفكر والعلم. وقد رأينا أنَّ عدم نضج المفاهيم الكنسية والفلسفة الأوروبية كان له أثره في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في خلق موجة مبنية على أنَّه: إمَّا العلم وإمَّا الدِّين والله، ولكن لم يمض وقت طويل حتى تلاشت تلك الموجة واتضح سخف مدعاها.

والناحية الخاصة في الجاذبية المادية في عصرنا هي أنَّها اتخذت لنفسها صفة (الثورية ومعاداة الاستعمار).

وقد استقر في بعض النُّفوس وخصوصاً الشباب ـ على اختلاف في الشِّدَّة والضعف ـ أنَّ الإنسان إمَّا أن يكون إلٰهياً مسالماً طالباً للعافية متقوقعاً جامداً وإمَّا أن يكون مادياً متحرراً ومناضلاً معادياً للاستعمار والاستثمار والاستبداد!

أما لماذا وجدت هذه الفكرة طريقها إلى أذهان الشباب؟ ولماذا اقترنت المادية بهذه الخاصة في حين اقترنت الإلٰهيَّة بتلك؟ ومن أين يستفاد ذلك من المادية أو من الدِّين؟!

فإنَّ جواب ذلك واضح، إذ لا يلزم عند هؤلاء، أن يستنبط ذلك من تعاليم كل من المبدأين ولا ربط للشباب بهذا الاستنباط المنطقي ذلك أنَّه يرى شيئاً واحداً يكفيه للاستنتاج! إنَّه يرى أنَّ الثورات والصراعات في كل مكان يقودها الماديون أما الإلٰهيون فهم على العموم في الطرف الساكن الجامد! إنَّ هذا يكفي دليلاً ومحفزاً للطبقة الشابة كي تستنتج تلك النتيجة وتحكم ضد المبدأ الإلٰهي مؤيدة المادية.

ولا مجال لإنكار حقيقة أنَّ الجزء الهام من الصراع البطولي ضد الاستبداد والاستعمار في الحال الحاضر يقوده أُناس لهم ميول مادية ـ إن قليلاً

أو كثيراً ـ ولا ترديد في أنَّهم يشغلون مواقع البطولة إلى حدٍّ كبير فهم إلى حد معين قد خصوا أنفسهم بخاصية مقارعة الاستعمار والنضال ضده. كما أنَّه يجب الاعتراف بأنَّ الحماس للمفاهيم الدينية في عصرنا قد قل.

وإذا أدركنا مدى الردود التي يحدثها الظلم لدى الطبقات المحرومة والمظلومة، كما أدركنا إلى جنب ذلك غريزة الكمال وحب البطولة المغروسة في أعماق الإنسان، إذا أدركنا كل هذا عرفنا القيمة الإيجابية التي تمنحها هذه الدعاية العملية للمادية والقيمة السلبية لذلك السلوك العملي لدى الإلٰهيين في التضعيف والنفور من المعسكر الإلٰهي.

وهذا الأمر غريب جداً فالواقع يقتضي أن يكون الأمر على العكس. إذ إنَّه من لوازم الإيمان بالله تعالى ومعرفته أن يترفع الإنسان عن الأهداف المادية ويستهدف ما وراءها مضحياً بما يملك على خلاف المادية التي تربط الإنسان ـ بالطبع ـ بالمادة والماديات وما يرتبط بحياته الفردية الشخصية ضمن الإطار المادي للحياة فقط.

وعلاوة على هذا نجد أنَّ التاريخ يؤكد لنا دائماً أنَّ الذين كانوا يقفون على مرّ التاريخ ضد الفراعنة والجبابرة ويدكون معاقل الشيطان هم الأنبياء وأتباعهم، إذ كانوا هم المحركين لقوى الإيمان في الطبقات المحرومة المستثمرة ضد الطبقات الغنية المترفة والقرآن الكريم يقول في سورة القصص:

﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسۡتُضۡعِفُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَنَجۡعَلَهُمۡ أَئِمَّةٗ وَنَجۡعَلَهُمُ ٱلۡوَٰرِثِينَ ۝٥ وَنُمَكِّنَ لَهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَنُرِيَ فِرۡعَوۡنَ وَهَٰمَٰنَ وَجُنُودَهُمَا مِنۡهُم مَّا كَانُواْ يَحۡذَرُونَ ۝٦﴾[(١)].

ويقول في موضع آخر: ﴿وَكَأَيِّن مِّن نَّبِيّٖ قَٰتَلَ مَعَهُۥ رِبِّيُّونَ كَثِيرٞ فَمَا وَهَنُواْ لِمَآ أَصَابَهُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَمَا ضَعُفُواْ وَمَا ٱسۡتَكَانُواْۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلصَّٰبِرِينَ ۝١٤٦ وَمَا كَانَ قَوۡلَهُمۡ إِلَّآ أَن قَالُواْ رَبَّنَا ٱغۡفِرۡ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسۡرَافَنَا فِيٓ أَمۡرِنَا وَثَبِّتۡ أَقۡدَامَنَا وَٱنصُرۡنَا عَلَى ٱلۡقَوۡمِ ٱلۡكَٰفِرِينَ ۝١٤٧ فَـَٔاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ ثَوَابَ ٱلدُّنۡيَا وَحُسۡنَ ثَوَابِ ٱلۡأٓخِرَةِۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ۝١٤٨﴾[(٢)].

---

(١) سورة القصص: الآيات ٥ ـ ٧.

(٢) سورة آل عمران: الآيات ١٤٦ ـ ١٤٩.

وبعد أن رأينا أنَّ آيات سورة القصص «تؤكد على أنَّ الله يريد أن يمكنهم في الأرض تلوح لنا آية أُخرى موضحة سلوك اتباع الأنبياء عندما يتمكنون في الأرض إذ يقول تعالى في وصفهم: ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّـٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَـٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ﴾[1].

فهم يعملون على أيِّ حال وسواء وصلوا إلى الغاية المرجوة أم لا فذلك أمر تابع لسلسلة العلل والمصالح التي هي بيد الله.

كما أنَّه ورد في آيات سورة القصص إنَّ الله يريد أن يجعلهم أئمَّة وهناك آية أُخرى في سورة السجدة توضح من هم الأئمَّة وما هي خصائصهم؟! فتقول: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا۟ ۖ وَكَانُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا يُوقِنُونَ﴾[2].

ويقول القرآن في موضع آخر: ﴿فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَـٰهِدِينَ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى ٱلْقَـٰعِدِينَ دَرَجَةً ۚ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَـٰهِدِينَ عَلَى ٱلْقَـٰعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾[3]. ويقول أيضاً: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلَّذِينَ يُقَـٰتِلُونَ فِى سَبِيلِهِۦ صَفًّا كَأَنَّهُم بُنْيَـٰنٌ مَّرْصُوصٌ﴾[4].

ويعرض لنا في موضع آخر ـ هدفهم البطولي فيقول على لسانهم: ﴿رَبَّنَآ أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَـٰفِرِينَ﴾.

ولا ينحصر الأمر بهذه الآيات فما أكثرها في القرآن الكريم... ولكن هل يمكن أن نتصور حماساً فوق هذا الحماس؟

إنَّ القرآن حافل بآيات البعث والحماس والدفع نحو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فلما تراجع الإلٰهيون عن موقع الثورة ـ والحال هذه ـ واحتله الماديون؟

قد يكون الجواب سهلاً بالنسبة إلى الأديان الأُخرى ـ غير الإسلام ـ إلاَّ أنَّ الذي هو غريب حقاً أن يترك اتباع القرآن هذه المواقع... ولا عجب من

---

(١) سورة الحج: الآية ٤١.
(٢) ألم السجدة: الآية ٢٤
(٣) سورة النساء: الآية ٩٥.
(٤) سورة الصف: الآية ٥.

الكنيسة ذلك لأنَّها كانت تطعن وتشمت ـ لقرون عديدة ـ بالإسلام ونبيه وقرآنه وتنعى عليه تركه الصوامع والرهبانية وانطلاقه إلى الحياة ووقوفه أمام الظلم والظالمين والمتحكمين في النُفوس، وعدم عمله بقاعدة «ما لله وما لقيصر لقيصر!» نعم لا عجب منها ولكن العجب كل العجب من اتباع القرآن!

إنَّنا نعتقد إنَّ تخليه هذا الموقع من الإلٰهيين واحتلاله من قبل الماديين ينتسبان كل إلى علة مستقلة عن الأُخرى.

فقد أخلي موقع البطولة وقيادة النهضة ضد الظالمين من قبل الظالمين الإلٰهيين نتيجة سريان روح التقاعس وطلب العافية والراحة في من ادعوا لأنفسهم القيادة الدينية وبعبارة أصح فإنَّ هذه الظاهرة حدثت يوم أن تسلم القيادة أُناس يتطلبون قبل كل شيء العافية والدُّنيا أو كما تعبِّر النصوص أُناس من أهل الدُّنيا بدل الأنبياء وقادة الدِّين الحقيقيين. وهكذا ربَّى أولئك المدَّعون الناس غلطاً على روحية تخالف تماماً الروحية التي أرادها الأنبياء لهم وإن كان هناك شبه بين الحالتين فليس إلاَّ شبهاً في المنظر والمظهر لا غير.

وطبيعي أن يحول هؤلاء المفاهيم الدينية ويوجهوها وجهة تسقط عنهم التكلفات الكثيرة وتنسجم مع طلبهم للتقاعد والتقاعس والراحة. وقد حرفوا ـ عن عمد أو لا عمد ـ بعض المفاهيم الدينية واستعملوها ضد الدِّين نفسه.

فمثلاً يوجد في التشيع مبدأ معقول يؤيده القرآن والعقل وهو مفهوم (التقية) وهي عبارة عن التكتيك والتنظيم المعقولين لتحقيق أهداف الصراع مع الباطل من جهة وحفظ القوى وتنميتها من جهة أُخرى.

وطبيعي أن تكون هناك قيمة عملية لكل فرد ينتمي لجهة هادفة معينة سواء من حيث إنَّه فرداً منتمياً أو من حيث إمكانياته الاقتصادية والاجتماعية وإنَّ من المهم لتلك الجهة أن تحتفظ بطاقاتها في صراعها مع الجهات الأُخرى. وتسعى الحد الأكبر من السعي لحفظها وعدم هدرها لتستفيد منها وقت الحاجة فلا تبذر بها من دون مبرر ولا تضعف القدرات بلا دليل للحفاظ على قدرة وكفاءة عاليتين يمكن بهما تحقيق الهدف في الوقت المناسب.

فالتقية حكمة عملية في مجال الصراع وهي مشتقة من مادة وقى بمعنى حفظ، إذ ليس من واجب المجاهد المناضل أن يحطم عدوه فقط بل من واجبه أيضاً أن يحافظ على نفسه وطاقاته، والتقية تعلمه كيف يؤثر أكبر التأثر ويتأثر بالحد الأقل من التأثر وهي تخطيط معقول حكيم في مجال الصراع.

إلاَّ أنَّنا نجد مفهوم هذه الكلمة وقد انحرف تماماً واتخذ له صفة تقوقعية بل ومعارضة لكل نوع من أنواع الصراع ضد الباطل ومبررة لحالات الراحة والتكاسل لأولئك الذين عملوا على التحريف، وعادت التقية تعني الهروب من الساحة وتسليمها للعدو فلا وظيفة للمتقي إلاَّ المناقشة والمجادلة والصراخ بعد ذلك التسليم!

هذه بالنسبة إلى عامل تخلية مواقع الثورة من قبل الإلٰهيين أما عامل احتلال الماديين له فيمكن أن يقال إنَّ تخلية الإلهيين لهذا الموقع دعا الماديين لاحتلاله ولكنَّه غير صحيح إذ إنَّ هناك عاملاً آخر في البين.

ونحن نركز على الكنيسة باعتبارها المسؤولة تماماً عن ذلك. ففي أوروبا وجدنا أنَّ الكنيسة عرضت للناس مفاهيم خرافية عن الله والعالم الآخر والمسيح فلم تكن الأفكار الحرة الواعية لتستطيع تقبلها. وكذلك لاحظنا هزالة ما كان يعرض على الناس بعنوان أنَّه فلسفة إلهية من قبلها أي من قبل الكنيسة. إلاَّ أنَّ ذلك لم يكن هو السبب الأعمق وإنَّما أضافت الكنيسة إلى أعمالها عنصر الوقوف إلى جانب الظلم والاستبداد ممَّا ولَّد في الأذهان علاقة طبيعية بين الإيمان بالله ومشروعية الاستبداد من طرف وبين المادية والإلحاد وحقوق الشعب في حكم نفسه والنضال في سبيل تحقيق أهدافه المشروعة من طرف آخر.

وكل هذا أوجب أن ينهض بعض المصلحين الاجتماعيين ممَّن لهم تغطية جماهيرية ـ فينكروا الإيمان بالله وكل مفهوم يتفرع عليه ويتحولوا إلى المادية في سبيل أن يحرروا أنفهسم من قيود الكنيسة في طريق نضالهم الاجتماعي الطويل.

وهذا المعنى جرى أتباعهم الذين كانوا مبهورين بأعمالهم ومخدوعين بها إلى السير على هذا الطريق تدريجياً منتظرين من المادية أن تصنع لهم المعاجز

التي لم يعرفوها بعد، بعد أن قدمت لهم المعجزة الأولى وهي إيجاد مثل هؤلاء القادة المناضلين في حين أنَّ الواقع يقول: إنَّ هؤلاء لم يكتسبوا قواهم من المادية وإنَّما قويت المادية بهم فاكتسبت اعتباراً وحيثية لذلك، وأنَّه لم تكن علة انحراف هؤلاء نحوها هي إحساسهم بميزات خاصة في المادية تبعث على النضال والعمل وإنَّما كان ذلك من ردود فعل ضغط الأجهزة الدينية ـ كما تدعي ـ والمفاسد الفكرية والأخلاقية والاجتماعية التي أصيبت بها.

ونحن نشاهد فعلاً نوعاً من الارتباط المدعى بين الاشتراكية كمذهب يرتبط بالوضع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي للمجتمع وبين المادية هذا الارتباط حدث في أذهان البعض من قصار النظر مع أنَّه لا ترابط مطلقاً بينهما. وفي الحقيقة فإنَّ المادية أوجدت لنفسها ـ كما مر ـ سابقاً واعتباراً بارتباطها الكاذب بالاشتراكية.

ومن البديهي أنَّنا لا نريد أن نبالغ فندعي أنَّ المادية استطاعت أن تحتل كل مواقع النضال الثوري والتقدمية والبناء الحديث من الإلٰهيين بل إنَّ هذا المعنى بكليته لا يصدق بأيِّ حال من العالم الإسلامي... وهذا تاريخ النصف الثاني من القرن العشرين خير شاهد على نوعية النضال ضد الاستعمار في الأرض الإسلامية.. وإنَّ وعاة الأحداث ليتنبأون للمسلمين الواعين باحتلال هذه المواقع التي هي حقهم الطبيعي ـ واحداً بعد الآخر ـ وحتى إنَّه ليقال إنَّ النهضات القومية في جنوب شرق آسيا والتي أصبحت مثار إعجاب العالم لم تكن ـ خلافاً للدعاية المادية ـ لتستمد جرأتها من المادية بل من نوع من الأُمور المعنوية المنافية للمادية.

لكنَّنا يجب أن لا ننكر ـ إلى جنب هذا ـ إنَّ الأمر كان كذلك إلى زمن قريب وأنَّه ما زال الماديون يعتبرون المحتلين الأصليين لتلك المواقع.

النتيجة

ما هي النتيجة العملية التي يجب أن نحصل عليها بعد ملاحظة العوامل السابقة وآثارها المخربة؟

وقبل الاستنتاج نود أن نقول بأنَّنا لا نعتبر هذا البحث بحثاً جامعاً تماماً فيمكن أن تكون هناك عوامل أُخرى سقطت من حسابنا كما يمكن أن نكون مخطئين في تقييمنا لدور البعض من العوامل إذ أنَّ من المسلَّم به أنَّ أولئك الذين يبنون التاريخ وحركته على أُسس اقتصادية أو غيرها يوجهون هذه الحوادث بتوجيه آخر وينظرون للمستقبل نظرة أُخرى.

نعم نحن وإن لم نعتبر هذه الدراسة كافية لتكوين الرأي القطعي حول عوامل الانحراف نحو المادية ونعتبر أنَّ الموضوع يحتاج إلى تحقيق أدق وأعمق، إلاَّ أنَّنا غير مستعدين مطلقاً لتقليد الآخرين تقليداً أعمى والتسليم بما يقولون دون نقد أو تمحيص.

بعد هذا فإنَّنا نحاول أن نعرض واقع ما توصلنا إليه لنرى وجهة نظر أولئك الذين يعملون على نشر كلمة «التوحيد» ويرون أنَّ نجاة الإنسانية مرهون بالإيمان بالله، وإنَّ الجنَّة الروحية هي أسمى ضروري من ضروريات حياة الإنسان الفردية والاجتماعية، وإنَّ لا أمل ببقاء الإنسانية وحضارتها من دونها إذ ستغني نفسها وحضارتها والأرض التي تستقر عليها بيدها هي. فما هي وسيلة الخلاص؟ وما الذي يجب عمله؟

إذا راجعنا ما سبق ودرسنا تلك العلل عرفنا النتائج التالية:

أولاً: إنَّ علينا أن نعرض الفكر الإلٰهي بشكل علمي معقول مبرهن صحيح فلا نعطي الله شكلاً إنسانياً ولا نجعل له عيناً وأذناً ونعين المسافة بين عينه اليسرى وعينه اليمنى، ولا نبحث عنه في المختبرات أو فوق السحب أو في السَّماوات أو في قعر المحيطات، بل نلاحظ تماماً مسألة التنزيه التي اعتمد عليها القرآن كثيراً ونجعله تعالى فوق القياس والخيال والظن، وإنَّما نعتقد به مبدأ للكون وقيوساً عليه ولا نجعله يتقاسم العمل هو والعلل الزمانية، ونرفض كل التصورات المغلوطة حول العلم الأزلي والإرادة الأزلية.

وخلاصة الأمر: أن نقف بوجه أي انحراف فكري في المسائل الإلٰهية. وهذا لا يمكن ـ طبعاً ـ إلاَّ حينما تكون لدينا مدرسة استدلالية مترابطة التصورات تكون بمستوى هذه المهمة.

والمعلومات الإسلامية في هذا المجال غنية إلى حدٍّ كبير جداً، وتستطيع أن تحقق ذلك بشكل رائع. وقد استطاع الفلاسفة المسلمون باستلهام من القرآن الكريم وكلمات الرسول الأكرم ﷺ والأئمَّة الأطهار عليهم السلام أن يوجدوا مدرسة على أساس الاستدلال القوي المتين.

ولذا فإنَّنا سوف لن نتوقع لمن له هذه المعرفة بمثل هذه المدرسة أن يقول: بأنَّ معنى العلة الأولى هو أن يضع الشيء بنفسه أُسس وجوده أو يقول: إنَّه لو كان كل شيء معلولاً للعلة الأولى فما الذي أوجد العلة الأولى نفسها؟ ولا يقول أيضاً: بأنَّ مشكلة العلة الأولى مشكلة لا تحل كما أنَّه سوف يتصور ـ غلطاً ـ إنَّه إذا قلنا بوجود الله وجب أن يكون للزمان ابتداء زماني، أو أنَّه إذا أثبتنا الله نفينا الحرية، أو يقول بتردد الأمر بين الإيمان بالله والحرية وأمثال ذلك. وهنا ننبه إلى أنَّ التاريخ الإسلامي يحدثنا عن أنَّ الأشاعرة والحنابلة أوجدوا أسلوباً قشرياً جامداً هدد المعلومات الإسلامية ولكنَّه لم يستطع الوقوف بوجه التحرك والتقدم الحثيث للمعلومات الإسلامية العميقة.

وممَّا يؤسف له أن نشاهد اليوم بعضاً من الكتَّاب العرب الواعين (كما يدَّعي) قد وقعوا تحت تأثير الفلسفة الحسية الأوروبية من جهة وتأثير السوابق الأشعرية من جهة أُخرى فراحوا يروجون لنوع من الجمود الفكري واللاأدرية في الإلٰهيات ـ وهو يعبرعن شكل من أشكال الترابط بين المسلك الأشعري والفلسفة الحسية ويمكن أن نعد منهم محمد فريد وجدي، وإلى حد ما «سيد قطب»، و«محمد قطب»، و«أبو الحسن الندوي»، وقد وصل إلينا ـ نحن الشيعة ـ شيء من مثل هذا التفكير ـ بشكل متفاوت ـ.

وقد حاول هؤلاء أن يغلقوا باب المعارف بعنوان أنَّ ما وراء الطبيعة عالم مجهول وغير معروف للإنسان وخارج عن طاقة العقل والتفكير ونحن غير مكلفين شرعاً بورود هذا الوادي المجهول. وتخيلوا إنَّ الحد الأعلى لفهم الإلٰهيات أن نطالع النظام الكوني ثم نعض على أصابعنا من الحيرة والدهشة وهذا هو الحد الأكثر من الإيمان بالله. فتكفي مطالعة دورة كاملة من التاريخ الطبيعي لمعرفة كل المسائل الإلٰهية فكتُب أمثال «موريس مترلنك» تعتبر «دراسة إلٰهية كاملة»!! ولم يعلم هؤلاء أنَّ مطالعة نظام الخلقة تعتبر الخطوة الأولى لا الأخيرة! فإنَّ أقصى ما نصل إليه بهذه الخطوة هو الحد الفاصل بين الطبيعة وما وراء الطبيعة لا أكثر.

وقد ذكرنا في هوامش الجزء الخامس من كتاب (أُصول الفلسفة والمذهب الواقعي) طرقاً مختلفة للإيمان بالله تعالى ومنها طريق الحس والعلم بمعنى أنَّنا قيّمنا أسلوب دراسة الطبيعة وبيّنا حدوده وأثبتنا أنَّه:

أولاً: إنَّ الباب مفتوح لتحصيل المعارف الإلٰهية ومعارف ما وراء الطبيعة بالأسلوب العلمي البرهاني المتقن.

وثانياً: إنَّ الناس مكلفون إسلامياً ـ أو على الأقل ـ مسموح لهم بمعرفة حقائق ما وراء الطبيعة كما يتعرفون إلى المعلومات التحقيقية والاستدلالية والبرهانية لا التقليدية.

وثالثاً: إنَّ طريق الحس والعلم أو طريق الطبيعة طريق توصلنا إلى الحد الفاصل بين الطبيعة وما وراءها. فليست توصل الإنسان من الطبيعة إلى الألوهية أو كما يقول الفلاسفة (من الخلق إلى الحق) بل تنتهي عند حدود الطبيعة بمعنى أنَّها تثبت فقط أنَّ للطبيعة شيئاً خارجاً عنها يسخرها. أما مسألة كون ذلك الخالق مخلوقاً ومسخراً لغيره أم لا؟ وإذ لم يكن هناك شيء وراءه فهل هو بسيط أو مركب؟ وهل هو واحد أو كثير؟ وهل يتناهى علمه وقدرته أم لا؟ وهل ينتهي فيضه أم لا؟ وهل أنَّ الإنسان مجبور أم حر؟ كل هذه التساؤلات وعشرات الأسئلة أمثالها لا يمكن لطريق دراسة الطبيعة لوحده أن يجيب عنها. لكن هناك علم يستطيع أن يجيب عن هذه الأسئلة ويوصلنا بقواعدها البرهانية من (الخلق إلى الحق) ويستطيع أن يمشي بنا بالحق في الحق ويطلعنا على معلومات هامة حول الله تعالى.

وعلى أيٍّ حال فإن من خطوات الصراع مع المادية أن نعرض مدرسة إلٰهية تستطيع إشباع الجوع الفكري لباحثي البشرية. وفي الخطوة التالية علينا أن نشخص الترابط بين المسائل الإلٰهية والمسائل الاجتماعية والسياسية ونعرف ما هي النظرات السياسية والحقوق الاجتماعية التي يسندها أو يعارضها الإسلام لئلا نقع بالتالي فريسة نظرة الناس إلى الإيمان بالله على أنَّه يعني الرِّضا بالضغط والاستبداد. ولحسن الحظ فإنَّ التعاليم الإسلامية غنية بذلك وبشكل خارق فواجب العلماء المسلمين الواعين هو تعريف الأُمَّة الإسلامية بالمدرسة الحقوقية للإسلام من مختلف الزوايا السياسية والاقتصادية على الأخص. أما في الخطوات التي تتبع هذه الخطوة فإنَّا نحتاج بجد للتخلص من هذه الفوضى التبليغية وإبداء النظر من قبل غير المتخصصين حول الإسلام فلا نعرض تلك الحكم الجافة السخيفة عن خطوط قشرة البطيخ أو أجنحة الإبل!!

كما يجب الاهتمام البالغ بمسألة البيئة الأخلاقية والاجتماعية الملائمة للمفاهيم المعنوية السامية. ولهذا دفع الإسلام اتباعه للأمر بالمعروف والنهي

عن المنكر. وهذه الأرضية ضرورية جداً بعد ذلك للنمو الفكري للمفاهيم المعنوية العالية.

ونعتقد أيضاً بالضرورة الملحة لأن يقوم المطلعون على المفاهيم الإسلامية الحقة في عصرنا بعملية تعيد الحماسة من جديد وهي ركن أساسي من أركان هذه المفاهيم وهذا يحتاج إلى جهاد فكري ولفظي شديد يتبعه جهاد عملي صادق واع لأهدافه المجيدة.

والسلام على من اتبع الهدى.

حرية الفكر والعقيدة في الإسلام

المحاضرة الأولى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، بارىء الخلائق أجمعين والصلاة والسلام على عبد الله ورسوله وحبيبه وصفيه سيِّدنا ونبينا ومولانا أبي القاسم محمَّد وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين.

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم.

﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّۚ فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[١].

إنَّ حرية العقيدة والفكر تعتبر من الحريات الاجتماعية، ويجب أن يكون الإنسان حرّاً في شؤونه الحياتية كافة، أي أن لا يعترض تقدمه حاجز وسدّ ولا يكون هناك أي سد يحول دون تنمية قابلياته.

والفكر هو أهم ما ينبغي تنميته لدى الإنسان. ولما كانت التنمية بحاجة إلى الحرية، أي عدم وجود حاجز أمام الفكر، كان الإنسان بحاجة إلى الحرية في الفكر، وحرية الرأي أضحت مطروحة على المستوى العالمي حالياً باعتبارها قضية في غاية الأهمية وجديرة بالاهتمام، وبعد نشر إعلان حقوق الإنسان خاصة.

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢٥٦.

وقد ورد في مقدِّمة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ما يلي: إنَّ ظهور عالم لا يشعر فيه الناس بالخوف بسبب الإعراب عن الآراء يعتبر أسمى الأهداف الإنسانية.

وعليه فإنَّ أهم أُمنية بشرية في الحقيقة هي أن يشهد الإنسان عالماً حراً يكون فيه كلّ إنسان حراً في إبداء الرأي، ومن حقّ أي شخص أن يختار أي رأي يريده ويكون حراً في إبداء رأيه من دون أن يكون في ذلك العالم خوف وفقر وتسوده حالة الأمن والرفاه التام.

لقد اعتبرت هذه الأُمور الدنيوية الثلاث، وهي: إبداء الرأي بحرية وتوافر الحالة الأمنية والرفاه الاقتصادي هدفاً بشرياً، ونقرأ في المادة ١٩ من هذا الإعلان ما يلي: ومن حقّ أي إنسان أن يتمتع بحرية الرأي والبيان ويشمل الحق المذكور هو أن لا يشعر بالقلق والاضطراب من امتلاك عقائده ويكون حراً في الحصول على المعلومات والأفكار ونشرها باستخدام جميع الوسائل الممكنة ومن دون الحدود، وهذه قضية مهمة نريد أن ندرسها من المنظار الإسلامي لنرى هل إنَّ حرية الفكر والعقيدة هي أمر صحيح من وجهة نظر الإسلام؟ أي هل إنَّ الإسلام يؤيد حرية الفكر والعقيدة أم لا؟

هنا ينبغي أن نميِّز بين الفكر وما يُسمَّى اليوم غالباً بالعقيدة، هناك فرق بين الفكر وبين العقيدة، فالفكر قوَّة في الإنسان ناجمة عن امتلاك الإنسان للعقل، وبإمكان الإنسان أن يفكر في القضايا لأنَّه كائن عاقل وكائن يفكر ويكتشف الحقائق بواسطة التفكير في القضايا بالقدر المستطاع بالنسبة إليه بالطبع. وللتفكير أنواع فهناك ما يُسمَّى بالتفكير الاستدلالي والاستنتاجي والعقلي وهناك التفكير التجربي.

وقد وهب الله تبارك وتعالى الإنسان هذه القوَّة، وهب الإنسان عقلاً يفكر به، ماذا يعني التفكير؟ معناه أن يكتشف هذه المجاهيل، والإنسان يولد وهو جاهل، قال تعالى: ﴿أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾[1].

---

(١) سورة النحل: الآية ٧٨.

يولد الإنسان جاهلاً ويجب عليه أن يصبح عالماً، كيف يصبح عالماً؟ يجب أن يصبح الإنسان عالماً بالفكر، يجب أن يصبح عالماً بالدراسة، وهذا ما نسميه التفكير، وعلى الإنسان أن يفكر في كلِّ مسألة بحدود ما لديه من قابلية ويحصل على فهم لتلك المسألة بالطريق العلمي، وهل يمكن أن يقول الإسلام أو أي قوَّة أُخرى أنَّ الإنسان لا يحقّ له أن يفكر؟ كلا فهذا عمل ضروري وواجب ومن مستلزمات الحياة البشرية، والإسلام لم يمنح الحرية في التفكير فحسب، بل إنَّ التفكير هو من الواجبات في الإسلام، والتفكير هو من العبادات في الإسلام، إنَّنا لا ندرك كثيراً قيمة كل هذا التأكيد الذي ورد في القرآن على التفكير لأنَّنا نقرأ القرآن فقط ولا نقرأ الكتب الأُخرى، ولا تجدون في أي كتاب ديني أو غير ديني هذا القدر من دفع الناس إلى التفكير، فيه دعوات كثيرة إلى التفكير في جميع المسائل، التفكير في التاريخ والخلق والأنبياء والنبوَّة والمعاد وتنبيه الأنبياء وتعاليمهم.

وقد اعتبر التفكير عبادة وسمعتم مراراً هذا الحديث، أي إنَّ هناك أحاديث كثيرة بالعبارة التالية: «تفكّر ساعة خير من عبادة سنة»، «تفكّر ساعة خير من عبادة ستين سنة»، «تفكّر ساعة خير من عبادة سبعين سنة».

هناك تفكر يدفع الإنسان إلى الأمام بمقدار سنة من العبادة، وهناك تفكر يدفع الإنسان إلى الأمام بمقدار ستين سنة من العبادة وهناك تفكر يدفعه إلى الأمام بمقدار سبعين سنة، ورد في أحاديثنا: «كانت أكثر عبادة أبي ذر التفكُّر»، ماذا كانت أكثر عبادة أبي ذر الذي تعتبرونه في المرتبة التي تلي مرتبة سلمان، ولعلَّه يمكن اعتباره بمستوى سلمان، أي يمكن القول إنَّه لا يوجد مثلهما رجل في درجة الإيمان باستثناء المعصومين، «كانت أكثر عبادة أبي ذر التفكر». وفضلاً عن هذه ففي الإسلام مبدأ يتعلق بأُصول الدِّين وهو ما يميزنا عن أي دين آخر والمسيحية خاصة.

الإسلام يقول إنَّنا لا نقبل أُصول العقائد إلاَّ عن طريق التفكير والاجتهاد الفكري، أي إنَّك أيُّها السيِّد يجب أن تكون موحداً، يجب أن تكون عارفاً بالله، ولكن لماذا أكون عارفاً بالله؟ بأيِّ دليل؟ يقول: يجب أن تفهم دليله

بنفسك وهذه مسألة علمية وفكرية وعقلية كما يُقال لتلميذ: يجب أن تقوم بحل هذه المسائل الرياضية بنفسك، هذه مسألة أطرحها عليك ولو قمت أنا بحلِّها لما استفدت منها ولا تستفيد منها إلاَّ إذا قمت بحلِّها بنفسك أيُّها التلميذ. الإسلام يقول بصراحة: أن (لا إلٰه إلاَّ الله) مسألة يجب أن تحلّها بنفسك، بتفكيرك. لا يكفي أن أقول: لا إلٰه إلاَّ الله، لدي إيمان أنَّه لا إلٰه إلاَّ الله.

أدرك معنى (لا إلٰه إلاَّ الله)، يجب أن تطرح هذه المسألة، ويجب أن تقوم بحلّ هذه المسألة أيضاً، ما هو الركن الثاني للإسلام؟ محمد رسول الله ﷺ، والإسلام يقول: إنَّ هذه مسألة أُخرى عليك القيام بحلِّها مثل التلميذ، أي أن تفكر وتحل.

وكيف الحال بالنسبة إلى المعاد؟ عليك أن تقوم بحل المعاد مثل حل مسألة ما، عليك أن تفكر، عليك أن تكون مؤمناً وهكذا سائر المسائل وكأنَّ حلّ هاتين المسألتين يساعد في حلّ سائر المسائل، ولكن على أيِّ حال أنَّ أُصول العقائد من وجهة نظر الإسلام اجتهادية وليست تقليدية، ومعنى ذلك أنَّ كلّ شخص عليه أن يحلّها بتفكيره. إذن فهذا أدلّ دليل على أنَّ التفكير في أُصول الدِّين ليس جائزاً فحسب، الإسلام لا يقول: لا مانع في التفكير في أُصول الدِّين، يقول: إنَّ التفكير في أُصول الدِّين في حدود أن تفهم على الأقل أن لا إلٰه إلاَّ الله وأنَّ الله بعث الأنبياء وأنَّ الله أنزل القرآن هذا القدر واجب عليك عقلاً، واجب عليك وإذا قلته من دون أن تفكر فإنَّه لا يقبله، ومن هنا يتضح الاختلاف بين الإسلام والمسيحية بشكل خاص وحتى سائر الأديان.

والأمر بالعكس في المسيحية، أي إنَّ أُصول الدِّين من وجهة نظر المسيحية اعتبرت فوق مستوى العقل وفوق مستوى الفكر وقد وضعوا اصطلاحاً وقالوا:

إنَّ هذه هي دائرة الإيمان وليست دائرة العقل، أي إنَّهم وضعوا للإيمان منطقة وللعقل والفكر منطقة أُخرى، وقالوا إنَّ مجال العقل والتفكير هو غير مجال الإيمان والتسليم، ولا يحقّ لشخص التفكير في دائرة الإيمان.

إنَّ دائرة الإيمان هي دائرة التسليم فقط ولا يحقّ التفكير هنا، لاحظوا الفرق بين الطريقين: أحدهما يعلن أنَّ أُصول دينه هي منطقة ممنوعة على العقل والفكر، والآخر لا يعلن أنَّ المنطقة ممنوعة، بل يعلن أنَّها منطقة يجب الدخول إليها. ويشير إلى أنَّه لا يقبل شيئاً إذا لم يدخل العقل وهذا هو معنى حرية التفكير، ولو فكَّر إنسان حقيقةً في هذه المسائل فذلك من حقّه من وجهة نظر الإسلام. ومن البديهي أنَّ من حقّه ومن الواجب أن يفكِّر. ولو أنَّ شخصاً خطر على ذهنه شيء في باب التوحيد أو في باب القيامة أو في باب النبوَّة، فكّر وخطر على ذهنه إشكال فهل من حقِّه أن يقول هذا الإشكال للآخرين. يقول لشخص آخر: حصلت لديَّ شبهة في هذه المسألة فحلّ لي هذه الشُّبهة. بالطبع أنَّه حر، يجب حلّ إشكاله.

وطرح الأسئلة في قضايا أُصول الدِّين هو أمر واجب. لقد كان الناس يسألون النبي ﷺ ويسألون الإمام علي عليه السلام ويسألون الأئمَّة الأطهار عليهم السلام، وكانوا يطرحون أسئلة كثيرة وكان النبي ﷺ والأئمَّة عليهم السلام يجيبون عنها. لاحظوا كتب الاحتجاج التي لدينا وغيرها كم أُعطي حقّ حرية التعبير وحقّ حرية السؤال في الإسلام في مجال أُصول الدِّين؟ وما دامت روح الإنسان روحاً محبة للتحقيق ولديه دافع التحقيق والتفكير حقيقةً، يقول له: فكِّر كلَّما ازداد تفكيرك وكلَّما سألت أكثر وكلَّما حصل لديك شك أكثر فإنَّك تصل في نهاية الأمر إلى الحقيقة أكثر. وهذه مسألة نسميها قضية الفكر، اسمها الفكر، ولكن ما هي العقيدة؟

العقيدة في أصل اللغة تعني الاعتقاد، والاعتقاد مشتق من مادة العقد والانعقاد وأمثالها.

وقال البعض: إنَّ لها حكم عقدة معقودة، إنَّ من الممكن أن يكون مبنى اعتقاد الإنسان هو مبنى التعلق القلبي للإنسان، مبنى انعقاد روح الإنسان هو التفكر، أي إنَّ عقيدته هذه قائمة على مبنى التفكر بيد أنَّ الإنسان يعتقد بأمر ما أحياناً، وهذا الاعتقاد هو ممَّا له صلة بالقلب في الغالب وله صلة بالمشاعر وليست له صلة بالعقل، يتعلق قلبه بشيء كثيراً، وتنعقد روحه به، وحينما تدقق في أساسه، وعن منشأ هذه العقيدة وما هو مبنى هذا الاعتقاد؟ هل ثمة تفكير

حر دفع هذا الإنسان إلى هذه العقيدة أم هناك علّة أُخرى كتقليد الأبوين والتأثر بالمحيط وحتى الرغبات الخاصة والمصالح الفردية والخاصة؟

إنَّ أكثر العقائد التي تحصل لدى الناس هي عقائد قائمة على التعلق القلبي وليس التفكير، وكيف الحال بالنسبة إلى التعلقات القلبية؟ هل يجب أن يكون الإنسان حرّاً من ناحية التعلقات القلبية؟ إنَّ هذه التعلقات القلبية تثير لدى الإنسان حالة التعصب والجمود والخمود والسكون، وغالباً ما تقيد العقيدة الفكر وحين تحصل العقيدة فإنَّ أوَّل آثارها هي أنَّها تحول دون النشاط الفكري وحرية التفكير لدى الإنسان، مثلاً هل تعتبر عبادة الأوثان لدى الوثنيين تفكيراً؟ وهل علينا أن نعتبر عقيدتهم واعتقادهم اعتقاداً ناجماً عن فكر وعقل حر أم أنَّها تعلق قلبي وجمود وخمود ناجم عن جملة تعصبات وتقليدات ورثوها أباً عن جد؟ وهل يمكنكم أن تصدِّقوا أنَّ إنساناً يحمل فكراً حراً وعقلاً حراً يقوم بعبادة وثن، ويقوم بعبادة هُبل؟ وهل يمكنكم أن تحتملوا أنَّ إنساناً يصل من خلال فكر مدرسي وفكر منطقي وفكر حر إلى قناعة بعبادة البقر كما هو الحال بالنسبة إلى ملايين الناس في الهند حيث يعبدون البقر؟

وهل يمكن أن يصل بعض الناس من خلال فكر حر وفكر متفتح وفكر منطقي وفكر درسي إلى قناعة بعبادة أعضاء الجهاز التناسلي حيث يوجد حتى الآن في اليابان ملايين الأشخاص يقومون بذلك؟ كلا، إنَّ العقل البشري والفكر البشري ولو كان ذلك العقل والفكر في أدنى مستوياتهما فإنَّهما لا يوصلان الإنسان إلى هذه الحالة. إنَّ لهذه جذوراً غير العقل وغير الفكر كأن يكون هناك أفراد نفعيون، وهم كثرة في العالم يريدون تقييد أفراد آخرين بالسلاسل، ويريدون إقامة نظام يقوم على مرتكز اعتقادي لأنَّهم يظنون أنَّ ذلك غير ممكن من دون مرتكز اعتقادي، ويفهم الشخص الذي يقوم بالتأسيس في البدء ماذا يفعل ويقوم بعمله على علم، أي إنَّه يرتكب خيانة على علم ثم يقوم بترويج موضوع ما، ترويج عبادة وثن ما أو عبادة البقر أو الثعبان أو أشياء أُخرى بين الناس بشكل من الأشكال. ثم يأتي أُناس مغفَّلون ويتأثرون بترويج هؤلاء ولكن ليس كثيراً ثم تمضي بضعة سنين يولد لهم أولاد وحين يرون ما

يصنع آباؤهم يفعلون كما يفعلون وتمر أجيال وتصبح الحالة مثل حالة مادة جصٍّ عجين يمكنكم أن تجعلوها بأي شكل ترغبون ويأخذ بالجفاف تدريجياً حتى يصل إلى حالة لا يمكن عندها تهشيمه حتى بالمعول. وحين تصبح له سابقة تاريخية يصبح من التقاليد الوطنية، يصبح من المفاخر الوطنية ولا يعد بالإمكان عند ذلك انتزاعها من هؤلاء الأفراد.

فكيف يتم التعامل مع هؤلاء؟ هل ينبغي مواجهتهم أم لا؟ أي هل أنَّ ما نقوله من أنَّ فكر الإنسان يجب أن يكون حراً يشمل عقيدة بهذا المعنى؟ إنَّ المغالطة الموجودة في العالم حالياً هي هنا. يقول إنَّ فكر الإنسان يجب أن يكون حراً، ويجب أن يكون عقل الإنسان حراً من جهة فما هي النتيجة؟ يجب أن تكون العقيدة حرة، ويجب أن يكون الوثني حراً في عقيدته، ويجب أن يكون عبَّاد البقر أحراراً في عقيدتهم ويجب أن يكون عبَّاد البعبع أحراراً في عقيدتهم، يجب أن يكون الإنسان حراً في اختيار كل شيء بوصفه عقيدة له، والحال إنَّ هذه العقائد التي يُقال يجب أن تكون حرة هي مضادة لحرية الفكر. وهذه العقائد تقيّد الفكر، عند ذلك يأتون ويطرحون تعريفاً. وفي بريطانيا يتمتع جميع الناس هناك بالحرية، والدولة تعطي الحرية للوثنيين وعبَّاد البقر وتحترم معابدهم وتهيء الإمكانية لهم في هذا المجال وتحترم ما يعبدون وقد ارتكب إعلان حقوق الإنسان هذا الخطأ وقد جعل هذا أساساً للفكر وذكر أنَّ الاعتبار الإنساني محترم والإنسان محترم من ناحية أنَّه إنسان وعليه فإنَّ كل ما يختاره الإنسان لنفسه، وكل عقيدة يختارها لنفسه محترمة.

عجباً. قد يختار الإنسان قيداً لنفسه ويقيّد به نفسه ونحن نحترم الإنسان فما هي مستلزمات احترام الإنسان؟ هل أنَّ من مستلزمات احترام الإنسان هو أن نقوم بتوجيه الإنسان في مجال الرقي والتكامل أم أنَّ من مستلزمات احترام الإنسان هو أن نقول له: إنَّنا نحب لك كل ما تحبه لنفسك لأنَّك إنسان والإنسان محترم ومختار ونبدي له الاحترام؟ ولو كنَّا نرفض ما إختاره ولو كنَّا نعلم أنَّ ذلك كذب ولو كنَّا نعلم أنَّ هذه خرافة ولو كنَّا نعلم أنَّ هناك آلاف العوارض تترتب على ذلك. يا أخي إنَّ ما اختاره لنفسه هو قيد، لقد اختار قيداً

لتقييد فكره فكيف تحترمون هذا القيد؟ إنَّ احترام هذا القيد هو عدم احترام لقابلياته الإنسانية ولاعتباره الإنساني في مجال التفكير. قم بفك هذا القيد عن أطرافه كي يكون فكره حراً.

أجل لقد ذهبت ملكة بريطانيا إلى الهند وزارت جميع المعابد هناك وأبدت احتراماً في كل مكان وحين أرادت الدخول إلى معبد وثني خلعت حذاءها وهي خارج المعبد وقالت: هنا معبد وهو مكان محترم وأضافت: إنَّني مسيحية ولست وثنية ولكن يجب أن أحترم هذه الأوثان من باب أنَّ بعض الناس يحترمونها والعقيدة حرة.

وقيل: إنَّ «كورش» حين دخل بابل قال: إنَّ جميع المعابد الوثنية الموجودة هنا محترمة رغم أنَّه لم يكن من عبَّاد الأوثان، بل كان يؤمن بالمجوسية ويخطئ البعض حين يقول من باب الإشادة بهذا الأمر: نحن شعب يدافع عن حرية العقيدة فهذا أكبر خطأ من الناحية السياسية.

ومن الخطأ على الصعيد الإنساني احترام المرتكز العقائدي لشعب يريد تقييد إنسان. والفعل الصحيح هو ما قام به إبراهيم عليه السلام، ففي يوم العيد حيث خرج الناس من المدينة تذرع هو بالمرض ولم يخرج وحين خلت المدينة من الناس حمل فأساً ودخل معبداً وثنياً كبيراً وقام بتحطيم جميع تلك الأوثان ثم علَّق الفأس في عنق الوثن الكبير. ثم خرج وقد قام بذلك العمل متعمداً من أجل أن يتمكن من أن يحرر فكرهم وحين رجعوا مساءً ذهبوا إلى المعبد فرأوا الأوضاع مقلوبة وكأنَّ هذه الأوثان تنازعت فيما بينها وقتل بعضها الآخر وبقي الوثن الكبير فقط فمَن قام بهذا العمل؟ وكانوا يفهمون بحكم الفطرة إنَّ هذه الأوثان التي لا روح فيها لا يمكن أن تتنازع فيما بينها. ولا بدَّ أن يكون عمل كائن شاعر ﴿سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُۥٓ إِبْرَٰهِيمُ﴾[1] فاستدعوا إبراهيم ﴿قَالُوٓاْ ءَأَنتَ فَعَلْتَ هَٰذَا بِـَٔالِهَتِنَا يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ ﴿٦٢﴾﴾[2] ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُواْ

---

(١) سورة الأنبياء: الآية ٦٠.

(٢) سورة الأنبياء: الآية ٦٢.

يَنطِقُونَ﴾(١) ﴿فَرَجَعُوٓاْ إِلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ﴾(٢) (رجعوا إلى أنفسهم) أي إنَّهم حرروا فكرهم من العقيدة وهذا يُسمَّى عمل إنساني. حرروا فكرهم من قيد العقيدة.

وكان عمل موسى بن عمران عليه السلام إنسانياً فحين جاء ورأى قومه قد جلبوا عجلاً، عجل السامري، واختاروه كوثن وقاموا بعبادته، قال: ﴿لَّنُحَرِّقَنَّهُۥ ثُمَّ لَنَنسِفَنَّهُۥ فِى ٱلْيَمِّ نَسْفًا﴾(٣)، لأنَّه إذا بقي ماذا كان يفعل غير أن يقيّد الناس في قيد خرافة وهل كان شيئاً آخر؟ وفي الحقيقة حين عبد قوم موسى عجلاً دفعهم إلى ذلك فكرهم الحر، وحين خرجوا من البحر رأوا أُناساً لديهم أوثاناً يسجدون لها ولم يكونوا رأوا حتى ذلك الوقت السجود لوثن فسرَّهم ذلك ﴿يَٰمُوسَى ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾(٤).

وكان العمل الصحيح هو ما قام به خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله لقد حارب العقيدة الوثنية سنين طويلة كي يحرر فكر الوثنيين ولو كان عرب الجاهلية عاشوا ألف سنة أُخرى لعبدوا تلك الأوثان ولما خطوا خطوة واحدة نحو الرقي والتكامل، ولكن النبي صلى الله عليه وآله جاء وفكّ عن أيديهم وأرجلهم هذا المرتكز العقائدي وهذا القيد العقائدي كي يحرر فكرهم ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾(٥). وفي معركة بدر تمَّ أسر بعض المشركين وجيء بهم إلى النبي صلى الله عليه وآله بعد تقييدهم طبقاً لما هو متعارف فنظر إليهم وتبسَّم فقالوا: هل أنت تشمت فينا؟ فقال ما مضمونه: والله ليست شماتة وإنَّما أريد أن أصحبكم معي إلى الجنَّة بقوَّة هذه القيود، يجب أن أسلب منكم هذه العقائد بقوَّة، يجب أن أسلب منكم هذه الأفكار، وعليه فهناك اختلاف كبير بين حرية التفكير وحرية العقيدة.

أجل كان هناك اعتقاد على أساس التفكير، تكون لدينا عقيدة جذرها التفكير، والإسلام يقبل هذه العقيدة فقط ولا يقبل الإسلام ـ أساساً ـ غير هذه

---

(١) سورة الأنبياء: الآية ٦٣.
(٢) سورة الأنبياء: الآية ٦٤.
(٣) سورة طه: الآية ٩٧.
(٤) سورة الأعراف: الآية ١٣٨.
(٥) سورة الأعراف: الآية ١٥٧.

العقيدة. وحرية هذه العقيدة هي حرية الفكر. أما العقائد القائمة على الوراثة والقائمة على التقليد فهي على ضوء الجهالة مئة بالمئة بسبب عدم التفكير وبسبب الجهالة وبسبب الخضوع لعوامل مضادة للفكر تحصل لدى الإنسان وهذه لا يقبلها الإسلام باسم حرية العقيدة أبداً.

تعلمون أنَّ سبب ظهور حرية الدِّين وحرية العقيدة وهكذا مسائل بهذا الشكل في أوروبا هو أنَّهم افترضوا إن عقيدة الإنسان يجب أن تكون حرة بصورة عامة والمعنى الذي يقولونه هو:

أوَّلاً: إنَّ العقائد الدينية بشكل عام ليست برأيهم قضية أساسية في حياة الإنسان. وكان عليَّ أن أقول مسألة أُخرى قبل هذه، وهي إنَّ هذه الحرية في العقيدة التي ترونها في أوروبا بهذه الدرجة من الإفراط يرتبط جزء منها برد فعل لتيار متشدد كان في أوروبا، تيار سمعتموه جميعاً وهو تيار الكشف عن العقائد ومحكمة الكشف عن العقائد لقد كانوا في قبضة الكشف عن العقائد قروناً عديدة، كانت الكنيسة تبحث وتتقصى في أفكار الناس لترى هل أنَّ لديهم رأياً في أي قضية من القضايا التي توجد لدى الكنيسة وجهة نظر بشأنها كالمسائل ذات الصلة بعلم الفلك فهل أنَّ لشخص فكرة مخالفة لفكرة الكنيسة سواء أكان في المجال العلمي أم الفلسفي فإذا رأوا ظهور فكرة مخالفة لما عرضته الكنيسة فإنَّهم يعتبرون ذلك جرماً عظيماً ويقومون بمحاكمة مَن يطرحه وتصدر ضده أشد العقوبات فيُحرق وهو حي.

اقرؤوا تاريخ أوروبا في القرون الوسطى حيث سيتضح لكم أنَّ الشرق فريد وقد ذكرت مرَّة أنَّه مهما وصفنا الشرق بصفات سيِّئة من ناحية الجرائم التي ترتكب فيه ومن ناحية بشاعة تلك الجرائم، ومهما تكلم الخطباء في هذا الصدد حتى فيما يتعلق ببني أمية والعباسيين وحتى الحجاج بن يوسف الثقفي فإنَّهم ليسوا مثل الأوروبيين في القرون الوسطى وحتى إنَّهم ليسوا مثل الأوروبيين حالياً، كانوا يعاقبون بالإحراق أحياء، ولو قرأتم تاريخ «البرماير» فيما يتعلق بالقرون الوسطى فإنَّكم ستلاحظون أنَّهم أحرقوا مجموعة من النساء وهنَّ على قيد الحياة لاتهامهن بارتكاب جرم بسيط جداً. لم يكن يحق لأي

عالم إبداء وجهة نظره في المسائل التي لا تتصل بأُصول الدِّين، في المسائل التي أبدت الكنيسة بشأنها وجهة نظر علمية.

لقد ارتكبوا هذه الممارسات المتشددة ممَّا أدَّى إلى ظهور ردّ فعل يدعو إلى حرية الناس في أن تكون لهم أي عقيدة وإن أرادوا عبادة البقرة. ويرى بعض الفلاسفة الأوروبيين إنَّ الدِّين مهما كان نوعه سواء أكان على شكل عبادة أوثان أم بقر أم كان ديناً إلٰهياً فإنَّه أمر يتعلق بضمير كل شخص، أي إنَّ كل شخص في ضميره بحاجة إلى الدِّين للتسلية، وقد قبلوا هذا المقدار وهو إنَّ الإنسان لا يمكن أن يكون من دون تسلية دينية كما يطرحون هذا الكلام في قضية الفن حيث يقولون إنَّ الإنسان بحاجة إلى تسلية فنية والإنسان بحاجة إلى تسلية شعرية، وذكروا أنَّ القضايا ذات الصلة بالضمير الشخصي لكل فرد ليس فيها حسن وقبح، وليس فيها صدق وكذب، وليس فيها حق وباطل، حقها وباطلها وصدقها وكذبها يرتبط بحب الإنسان فكل ما يحبه الإنسان هو حسن. فمثلاً، لو سألك شخص: أي ألوان الألبسة هو أفضل الألوان؟ ماذا يكون الجواب هنا؟

لو قال شخص في معرض الإجابة عن هذا السؤال: إنَّ أفضل الألوان هو اللون الذي يختاره جميع الناس لملابسهم. فإنَّ هذا الشخص شخص جاهل، فالجواب هنا: إنَّ الأذواق مختلفة فيما يتعلق بالألوان ويختلف الناس في ألوان الألبسة التي يرغبونها، لا تسلني ما هو أفضل الألوان بنظر الناس كافة؟ بل سلني عن اللون الذي اختاره عادة لملابسي فأقول لك: إنَّ اللون الفلاني. وهكذا الحال بالنسبة إلى الأطعمة فمثلاً لا يمكن لشخص أن يقول إنَّ الطعام الفلاني هو أفضل طعام بنظر جميع الناس. لا، إنَّ من حقك أن تتحدث عن ذوقك، وهذه تُسمَّى مسائل ذوقية ومسائل خاصة ليس فيها حسن وقبح مطلق وإنَّما يرتبط حسنها وقبحها برغبة الإنسان وكل ما يحبه الإنسان فهو حسن.

وفي القضايا الدينية فإنَّهم يقولون: لا نعرف أساساً حقيقة الدِّين وما هو أساسه، لأنَّهم لا يريدون الاعتراف بحقيقة للدين والنبوة حيث بعث الله الأنبياء وقد بيّنوا للناس طريقاً حقيقياً، وسعادة البشر هي في أن يسلكوا ذلك الطريق الحقيقي.

يقول أولئك: إنَّنا نفهم أنَّ الإنسان ليس بمقدره العيش من دون دين ومن شروط حياة الإنسان ومن الأُمور التي يتسلى بها في حياته هو أن يتسلى الإنسان بموضوع بوصفه دين وعند ذلك لا فرق في أن يكون إلٰهه الذي افترضه هو إنسان اسمه عيسى المسيح أم بقرة أم معدن أم خشب وعليه ينبغي عدم مضايقة الأفراد، ولكل شخص الحق في اختيار ما يريده وفقاً لذوقه.

ونحن نُشكل عليهم هنا، نحن نقول: إنَّ نمط تفكيركم في باب الدِّين خطأ، وإنَّنا لا نقبل الدِّين الذي نقول بشأنه: إنَّ العقيدة فيه حرة، أنا أعتقد بالدِّين بوصفه طريقاً حقيقياً لسعادة الإنسان وفي الطريق الحقيقي لسعادة الإنسان يجب أن لا يقال: إنَّ عقيدته حرة وإن لم تكن هذه العقيدة قائمة على أساس التفكير.

وأذكر مثالاً آخر: هل أنَّك تقول إنَّ للإنسان حرية الرأي في قضية الصحة وفي قضية الثقافة؟ هل يصدر عنك مثل هذا الكلام وهو أنَّ الناس أحرار في أن تكون لهم وجهات نظر فيما يتعلق بالصحة؟ ولو أراد أهالي منطقة ما أن يصابوا بمرض التراخوما وأُصيب تسعون بالمئة منهم بالتراخوما باختيارهم وتذهب أنت وتستأذنهم في معالجة مرضهم أو تستخدم أي وسيلة ممكنة حتى لو عن طريق استغفالهم وخداعهم ولو عن طريق تقييدهم وتقوم بمعالجة مرضهم. تقول: لقد قدَّمت خدمة لهؤلاء وهؤلاء لا يفهمون.

بعض الناس لا يريدون الثقافة ولكنَّكم تقومون ببناء مدارس لهم. ما هو الحال بالنسبة إلى التعليم الإلزامي؟ لماذا لا يرفض الإعلان العالمي لحقوق الإنسان التعليم الإلزامي؟ يقولون: إنَّ الإنسان حر ولما كان الإنسان حراً فليس من حق شخص فرض التعليم الإلزامي. والتعليم الإلزامي يتعارض مع حرية الإنسان. وقد ورد في المادة ٢٦ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان اعتبار أنَّ التعليم في حدود المرحلة الابتدائية إلزامي. وهذا يعني سلب حق الحرية من الإنسان في هذه القضية. لماذا؟ يقول: إنَّ ذلك هو طريق سعادة الإنسان وهو على خطأ حين يقول: أريد أن أختار الجهل، وهو لا يفهم حين يقول: إنَّني لا أريد أن أتعلم القراءة والكتابة، ويجب تعليمه القراءة والكتابة بالقوَّة ويجب تقديم الخدمة له بالقوَّة، ولكنَّهم لا يقولون هذا الكلام في باب الدِّين، لأنَّهم

افترضوا أنَّ الصحة حقيقة أنَّ سعادة الإنسان أن تكمن في هذه الحقيقة، وإنَّ الثقافة هي حقيقة وأنَّ طريق سعادة الإنسان هي في تلك الحقيقة، أما في باب الدِّين فيقولون: إنَّه ذوق فردي وحاجة باطنية وهذا ما يقولونه بكثرة، حاجة باطنية مثل حالة العطش التي تحصل لدى الإنسان والتي يجب تهدئتها بوسيلة ما، والإنسان بحاجة إلى العبادة، وحسب قولهم إنَّه يشعر في نفسه أنَّه يجب أن يعبد وهذه الحاجة يجب رفعها بعبادة ولا فرق في أن يعبد أي شيء، يجب أن يقوم بتقديس، يجب أن يقوم بعبادة. وهنا يقولون: إنَّ العقيدة محترمة ولا يفرِّقون بين العقيدة والتفكير، وعليه يرد هنا إشكالان:

أحدهما: إنَّه ينبغي عدم النظر إلى الدِّين بوصفه قضية ذوقية وفردية وشخصية من قبيل اختيار الملابس.

والآخر: إنَّ هذا يختلف عن اختيار الملابس. إنَّ هذا دين وله شكل الدِّين على الأقل، أي إنَّ الإنسان لو اختار عقيدة مضادة للعقل فعند ذلك لا يَدَع لعقله ولفكره مجالاً للنشاط والتقدم.

وبناءً على هذا فإنَّ خلاصة ما قلته هو أنَّ في الإسلام حرية التفكير وحرية العقيدة القائمة على أساس التفكير، أما حرية العقيدة التي لا يكون مبناها الفكر لا توجد في الإسلام أبداً، ومعنى ذلك حرية الرق ومعنى ذلك حرية الأسر، ومعنى ذلك حرية القيد.

وبناءً على هذا فإنَّ الأنبياء كانوا على الحق وليس مع النمط الذي يحظى بحب البعض في عالم اليوم. الأنبياء كانوا على الحق حيث كانوا ينزعون القيود من أيدي وأقدام الناس ويقطِّعونها وكانوا يتمكنون في النتيجة من دفع الناس إلى التفكير. فالإسلام يحارب بشدَّة الوثنية ويقول للوثني إن أردت ولياً فآمن بالله. لا أقبل أن تؤمن بالله بالشرط الذي آمنت به بـ(الوثن)، يجب أن تؤمن بالله عن طريق العقل الحر ﴿وَفِي ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ﴿٢٠﴾ وَفِيٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٢١﴾﴾[1]. إن أردت الإيمان بالله فلا يقبل منك بهذا الشكل. قم بمطالعة الأرض، ومطالعة

(١) سورة الذاريات: الآيتان ٢٠ ـ ٢١.

الكائنات التي على الأرض، ومطالعة النباتات، ومطالعة خلق هذه الحيوانات، ومطالعة في روحك، ومطالعة خلق نفسك، ومطالعة في السَّماوات، ويكثر من الدعوة إلى مطالعة ما يتعلق بالتوحيد إلى درجة بحيث يجب أن يصبح الإنسان عالماً. ويحصل بصورة تلقائية على علم حتى تصل عن طريق العلم إلى التوحيد والمعاد والنبوة ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴿١٩١﴾﴾[1].

وقال تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ ۚ﴾ إنَّ الدِّين والإيمان ليس إكراهاً وهو طريق واضح. والإيمان الذي يريده الإسلام لا يمكن أن يحصل بالإكراه، لا يمكن أن يُقيّد طفل ويُضرب ضرباً مبرحاً كي يحل مسألة، لا يمكن لشخص أن يحل المسألة بالضرب، يجب تركه حراً وترك فكره حراً كي يحل المسألة، والعقيدة الإسلامية هي هكذا ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ ۚ﴾[2]. قيل في شأن نزول هذه الآية: إنَّ عدداً من أهل المدينة من الأوس والخزرج كانوا يرسلون أطفالهم إلى اليهود قبل دخول النبي ﷺ إلى المدينة، لأنَّ اليهود كانوا أكثر تحضراً من الوثنيين في المدينة وكان فيهم أفراد قليلون يراوح عددهم بين ١٠ ـ ٢٠ شخصاً يجيدون القراءة والكتابة على العكس من العرب الوثنيين الذين لم يكونوا يجيدون القراءة والكتابة. كان أغلب هؤلاء يرسلون أطفالهم إلى أولئك لتربيتهم وتعليمهم بعض الأُمور وكان هؤلاء الأطفال يرون أنَّ المستوى الثقافي لليهود أرقى من المستوى الثقافي لآبائهم فكانوا ينجذبون إليهم ويعتنقون دينهم أحياناً ولما جاء الإسلام إلى المدينة اعتنق الوثنيون الإسلام ولكن أكثر اليهود بقوا على دينهم وبقي بعض الأطفال الذين كانوا يذهبون إلى اليهود لغرض التعليم على دين اليهود حتى وقعت قضية بني النضير وتقرر أن يقوم بنو النضير بالجلاء عن الوطن بسبب ما ارتكبوه من خيانة ونقض للعهد. وقال أطفال الأنصار الذين اختاروا دين

---

(١) سورة آل عمران: الآيتان ١٩٠ ـ ١٩١.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٥٦.

أولئك: نحن نذهب معهم فأراد الآباء منعهم وقالوا لهم: لا يحق لكم الذهاب، ويجب أن تبقوا وتعتنقوا الإسلام فجاؤوا إلى النبي ﷺ فقال ما معناه: يجب أن تعرضوا عليهم الإسلام، فإن آمنوا وإذا لم يؤمنوا فإنّنا لا نريد أن يسلموا بالإكراه. ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾(١).

لقد اتضحت الحقيقة حالياً واتضح طريق الهداية من طريق الضلالة وإذا لم يسلك شخص طريق الهداية فليس ذلك إلاً بسبب المرض. ولم يرع أي دين حرية العقيدة الحقيقية بمستوى مراعاة الإسلام وهذا ما اعترف به المؤرخون الغربيون وبهذا كانت الأكثرية الساحقة للإيرانيين في صدر الإسلام مجوساً ولم يكونوا مسلمين، وقد اعتنق الإيرانيون الإسلام حينما لم تكن حكومتهم حكومة عربية، كانت حكومتهم حكومة إيرانية ولم يكونوا مسلمين في أيام حكومة العرب. ولم يكرههم العرب على اعتناق الإسلام.

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢٥٦.

المحاضرة الثانية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين بارىء الخلائق أجمعين والصلاة والسلام على عبد الله ورسوله وحبيبه وصفيه سيِّدنا ونبينا ومولانا أبي القاسم محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين.

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾[١].

كان موضوع بحثنا بشأن حرية العقيدة، وقد بحثنا في الجلسة الماضية بشأن كيف يصحّ أن تكون عقيدة ما حرّة وكيف لا يصحّ أن تكون عقيدة أُخرى حرَّة، وأشرنا إلى أنَّ حرية الإنسان في ذلك تتعارض مع اعتبار الإنسان. إنَّ معتقدات الإنسان يمكن أن تقوم على أحد أساسين، فتارة يكون اعتقاد الإنسان قائماً على تفكير حر. ويختار لنفسه عقيدة بعقل حر وفكر حر وعلى ضوء تمعن حقيقي وتفكير حقيقي، ولكن تارة تفرض على الإنسان عقيدة بطرق مختلفة ولو عن طريق تقليد الآباء والأجداد ثم يتطبع الإنسان على تلك العقيدة وتستقر تلك العقيدة في نفسه من دون أن تكون لها أي صلة بقوَّة تفكيره. وأوَّل أثر لهذا النوع من العقائد هو أنَّه يحول دون التفكير الحر لدى الإنسان ويصبح على شكل قيد لعقل الإنسان وفكره.

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢٥٦.

وهذا النوع من العقائد هو عبارة عن سلسلة قيود اعتيادية وعرفية وتقليدية يُربط بها فكر الإنسان وروحه، وكما أنَّ الإنسان المقيد بالسلاسل لا يمكنه فك تلك السلاسل، بل يجب أن يأتي شخص آخر لديه بعض الوسائل ليقوم بفك هذه السلاسل عن يديه ورجليه، فكذلك الحال بالنسبة إلى الشعوب التي آمنت بعقيدة ما من دون تفكير بل على ضوء نوع من العادة والتقليد والتلقين وغيرها، فأصبحت لديهم هكذا عقيدة، وبسبب تقييد فكرهم بالقيود فإنَّه يستلزم قيام آخرين بتقطيع هذه السلاسل، لا أقول إنَّهم يضعون في أيديهم وأرجلهم سلاسل أُخرى، ولا أقول: إنَّهم يفرضون عليهم فكراً وعقيدة وحتى عقيدة قائمة على فكر ما، ولكن يحرروهم من هذه السلاسل كي يتمكنوا من التفكير بحرية ويختاروا عقيدة مبنية على التفكير، وهذه من أفضل الخدمات التي يمكن أن يقدمها إنسان للبشر.

وكان هذا عمل الأنبياء وهو ضرب هذا النوع من القواعد العقائدية وتخريبها كي يتمكن الشخص المتحرر من التفكير بحرية بشأنه ومصيره واعتقاده، وهناك أمثلة كثيرة في هذا المضمار لا يتسع لها المجال الآن ولكن أذكر لكم مثالاً مختصراً من أجل أن تعلموا إجمالاً إنَّ الإنسان المقيد بسلسلة عادة لا يمكنه التفكير بشأنها كي تقارنوا.

ذات يوم جاء أحد صحابة رسول الله ﷺ ووقف أمام النبي ﷺ وقال: إنَّ النعمة التي أنعم الله بها علينا بواسطتك هي أكثر ممَّا نتصور. ويبدو أنَّه قال هذا الكلام في وقت كان النبي ﷺ يتعامل برفق مع ابنته أو مع بنت أُخرى. ثم ذكر قضية بشعة تثير الحيرة وقد احتار هو آنذاك من ذلك الفعل. قال: كنت من أُناس تأثرت بعادة وهي أنَّه يجب عدم إبقاء البنت حية بعد ولادتها فالبنت مدعاة للعار ومدعاة العار هذه يجب القضاء عليها. وولدت زوجته بنتاً فقامت بإخفائها عنه وقالت له: لقد قتلتها، ثم كبرت البنت وبلغت سن السابعة فجاءت بها أُمّها ذات يوم إليه ليراها وهي مطمئنة أنَّه إذا رأى أنَّ لديه بنت حلوة بهذا الشكل عند ذلك لا يتعرض لها بسوء، ولكن هذا الرجل قام بدفن تلك الفتاة وهي حية. قال: لقد أدركت الآن إنَّنا كنَّا بهائم وقد أنقذتنا، لقد كنَّا نظن أنَّنا نفعل حسناً حين كنَّا نقوم بذلك العمل.

إنَّ هناك أُموراً لا يمكن إكراه الإنسان على الإيمان بها، ونفس الموضوع لا يمكن فرضه بالإكراه، ولو اجتمعت جميع القوى المادية العالمية وأرادت تنفيذه بالقوَّة فإنَّه لا يمكن تنفيذه كالمحبة والصداقة، فلو كان شخص ما لا يحب شخصاً آخر فإنَّ من المحال جعله يحبه. وهنا لا مجال للقوَّة ولا يمكن أن يحصل هكذا أمر، وبالعكس فإنَّه من غير الممكن سلب المحبة من قلب شخص يحب شخصاً آخر بالقوَّة.

ومن الأُمور التي لا تؤثر فيها القوَّة وينتفي موضوع الإكراه فيها لأنَّها لا تتأثر بالقوَّة هو الإيمان، إنَّ ما يريده الإسلام من الناس هو الإيمان وليس التمكين المطلق، سواء أكان لديهم إيمان أم لم يكن. إنَّه لا ينفع، لا يمكن أن يبقى ثابتاً، إنَّه يبقى ما دامت هناك عنوة، وإذا رُفعت العنوة انتفى بانتفاء علته. ويؤكد القرآن الكريم على الإيمان دائماً، وحتى في إحدى الحالات، حين جاء بعض الأعراب وزعموا أنَّهم آمنوا، قال القرآن الكريم: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ۖ﴾[1]. والنبي يريد من الناس الإيمان، وأثر الإسلام هو أنَّ المسلمين يمكنهم اعتبار الشخص الذي يظهر الإسلام ويشهد الشهادتين في زمرتهم من الناحية الاجتماعية، واعتباره مساوياً لهم من ناحية الحقوق الاجتماعية، أي إنَّه إذا كان رجلاً فإنَّه يمكنهم تزويجه، وإذا كانت امرأة وتتوافر فيها شروط المرأة فإنَّه يمكنها أن تتزوج منه، وهكذا الحال بالنسبة إلى سائر الأحكام الحقوقية التي لدى المسلمين إزاء بعضهم الآخر، ولكن هل جاء الإسلام لإقامة مجتمع إسلامي ينفذ المقررات الإسلامية فقط؟ كلا إنَّ هذه مرحلة، لقد جاء الإسلام لزرع الإيمان والحب في القلوب. والإيمان لا يمكن فرضه على شخص بالإكراه ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ ۚ﴾[2].

ولعلَّه ناظر إلى هذه الناحية وهي أنَّه أيُّها السيِّد أنَّك تريد من الناس الإيمان، وهل يمكن جعل شخص مؤمناً بالإكراه؟ ولهذا يقول القرآن: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ

(١) سورة الحجرات: الآية ١٤.
(٢) سورة البقرة: الآية ٢٥٥.

سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ﴾[(١)] ادع الناس بالدليل، ادع بالمنطق كي تخضع أنفسهم، كي تخضع قلوبهم، كي تزرع في قلوبهم المحبَّة.

نقرأ في آية أُخرى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ۝٢١ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ۝٢٢﴾[(٢)].

إذن فهناك موضوعات لا تحتمل القوَّة والإكراه. وبالطبع يجب أن يكون الناس أحراراً في هكذا قضايا. وهناك قضايا أُخرى يمكن فيها إكراه الناس ولكن الإكراه ليس كمالاً للناس، ولا يحصل الكمال الذي يراد في ذلك العمل بالإكراه. في الجوانب الأخلاقية على الناس أن يكونوا صادقين، وأمناء، ولا يخون بعضهم الآخر، ويكونوا عادلين. يمكن إكراه الناس على أن لا يكذبوا. يمكن إكراه الناس على أن يكونوا أمناء فإن ارتكبوا خيانة وسرقوا تُقطع أيديهم، ولكن هذا هو من ناحية المقررات الإجتماعية.

وتوجد في هذا النوع من القضايا جنبة أُخرى أيضاً. إنَّ الأخلاق تريد من الإنسان أن يكون أميناً، إنَّ الأخلاق تريد أن يتكلم الإنسان بصدق، تريد أن يكون صادقاً، ما معنى أن يكون صادقاً؟ أي يكون الصدق ملكة روحية لديه، وتوجد التقوى في نفسه، وتصدر الأُمور التي تسمى الفضائل الأخلاقية عن نفسه بالطبع، أي الطبع الثانوي. أي إنَّه لا يصدق في كلامه من أجل خوفه من القانون وهو أنَّه إذا كذب يُعاقب حسب القانون، ويتصف بالأمانة ليس خوفاً من العقوبة في حالة ارتكاب الخيانة، ولديه أمانة بسبب أنَّه يعتبر الأمانة فضيلة له ويعتبرها إنسانية. ويكون صادقاً لأنَّه يرى الصدق شرفاً له ويعتبره كمالاً له ويستاء من الكذب ويعتبره قبيحاً، وعليه فإنَّ الصدق والأمانة تُعد فضيلة وكمالاً للإنسان عندما تأخذ طابع التربية، وليس فقط التنفيذ بهذا الشكل وهذا النوع من القضايا لا يمكن تنفيذه بالإكراه أي إنَّه لا يمكن تنفيذه بالإكراه.

ومن القضايا التي يجب أن يكون الإنسان حراً فيها ليس لأنَّها لا تحتمل الإكراه بصراحة بالطبع من جوانب أُخرى، وتلك الجنبة هي رشد الإنسان، لو

---

(١) سورة النحل: الآية ١٢٥.

(٢) سورة الغاشية: الآية ٢١ ـ ٢٢.

أراد الإنسان أن يحصل على الرشد فإنَّ ذلك يتم إذا كان حراً في عمله وحراً في اختياره. إنَّكم تقومون بتربية أولادكم، وترغبون كثيراً في أن يصبحوا بالشكل الذي تودون. ولكن إذا قمتم بتولي جميع أعمال أطفالكم انطلاقاً من محبتكم لهم، وتمارسون تعليمهم باستمرار، تأمرونهم باستمرار، قوموا بهذا العمل، قوموا بهذا العمل، سيروا في هذا الطريق، (هذا تأكيد على الأمر)[١] وحين يريدون شراء بعض الأشياء ترافقونهم وتأمرونهم بشراء أشياء معيَّنة فإنَّ من المحال أن يصبح أطفالكم أُناساً ذوي شخصية.

إنَّ توجيه أطفالكم واجب عليكم في حدود معينة، ويجب أن تعطونهم الحرية في حدود معينة، أي إنَّ التوجيه والحرية حين يقترنان فإنَّ أطفالكم إذا كانت لديهم قابليات فإنَّ من الممكن أن يصبحوا أولاداً ذوي تربية كاملة.

لقد قرأت في بعض كتب علم النفس أنَّ بعض الطيور وأظن أنَّه ذُكر فيها الكركس كمثال، قيل إنَّ هذا الحيوان عندما يريد تعليم صغاره الطيران فإنَّه يقوم ـ بعد أن ينبت الريش في أجنحتهم، أي إنَّهم يصلون إلى النضج من الناحية البدنية ـ يحملهم كل على حدة بمنقاره ويضعهم على جناحه ويطير وحين يحلّق فوق جبل أو أي مرتفع أو وادي وعندما يصبح فوق الوادي يقوم بإلقاء صغيره الذي لم يكن حلّق قبل ذلك الوقت ولا يجيد التحليق من على ظهره فيبدأ الطائر الصغير بحكم الاضطرار بالتحليق غير المنظم، فتارة يصعد وتارة يهبط وتارة يحلّق أُفقياً وتارة بصورة عمودية، يتحرك من دون أن يفهم، يحرك جناحيه مدة وتراقبه أُمّه وحينما تشعر أنَّه تعب وإذا لم تلقفه فإنَّه سيسقط تقوم بتلقفه وتضعه مرة أُخرى على جناحيها وتتحرك معه مقداراً في الفضاء وتعرض له ضمناً كيف ينبغي له أن يحلّق وكيف ينبغي له أن يحرِّك جناحيه، وعندما يزول التعب عنه تقوم بإلقائه مرَّة أُخرى في الفضاء وتتكرر الحالة السابقة وتواصل أُمّه تدريبه بهذا الشكل حتى تعلّم صغيرها الطيران أي إنَّها تقرن الإرشاد مع ترك الصغير لحاله كي يتعلَّم التحليق.

---

(١) هذه الجملة بين القوسين من المصحح.

وفي كثير من القضايا الاجتماعية يتعرض الأفراد إلى الانحراف إذا لم يتم توجيههم من قبل مسؤولي المجتمع. ولو أرادوا سلب الحرية من الناس بذريعة أنَّ الناس ليسوا أهلاً لها ولا يفهمون الحرية فإنَّ هؤلاء الناس لن يصبحوا أهلاً لها حتى يوم القيامة.

ولو فرضنا أنَّ عملية انتخابات يُراد القيام بها، سواء انتخاب نائب للبرلمان أو انتخابات أُخرى. وكان بنظر وجهاء المجتمع إنَّ من المناسب أن ينتخب الناس الرجل الفلاني انطلاقاً من حسن النية، وحتى لو افترضنا أنَّ ذلك الشخص أكثر لياقة من الآخرين، ولكن لو أُريد فرض وجهات النظر على الناس والتأكيد على انتخاب الشخص الفلاني فإنَّ هؤلاء الناس لن يصلوا إلى النضج الاجتماعي حتى يوم القيامة ويجب تركهم أحراراً كي يفكروا ويسعوا، ويحصل لدى الذين يريدون الانتخاب شك لمدة في انتخاب أي المرشحين، فهذا المرشح لديه النقطة الإيجابية الفلانية، وذلك المرشح لديه النقطة السلبية الفلانية، وهكذا إلى أن يتم الاقتراع ويدرك الناخبون بعد فترة أنَّهم أخطأوا في انتخابهم الشخص الفلاني، وقد تتكرر الحالة مرة ثانية وثالثة حتى تكتمل خبرتهم ويصبحون شعباً لديه نضج اجتماعي ويجب أن يترك حراً ولو أخطأ مئة مرة.

مثله في ذلك مثل إنسان يريد تعليم ابنه السباحة، والابن الذي يريد تعلّم السباحة لا يتعلّم السباحة بالتدريس والكلام، ولو تمَّ تدريس طفل أو رجل السباحة مدة مئة سنة مثلاً بصورة نظرية فإنَّه لا يمكن أن يتعلم السباحة وإنَّما يجب أن يقترن التعليم النظري لقانون السباحة بتعليم عملي، يجب أن يدخل الماء، ومن الطبيعي أنَّه لا يتمكن في المرة الأولى والثانية والثالثة أن يُدخل الماء في فمه مرة أو أكثر ولكنَّه يتلقى التعليم ضمن عمله ويتعلم السباحة.

وهناك جملة قضايا يجب أن يترك الإنسان حراً فيها كي يصل إلى حد النضج والبلوغ الاجتماعي المطلوب، ومنها النضج الفكري، فالنضج الفكري هو هكذا. وكما أنَّه يجب إعطاء الحرية للإنسان في مجال النضج البدني بالنسبة إلى السبَّاح كذلك بالنسبة إلى النضج الفكري فإذا لم نعط الناس الحرية الفكرية

في القضايا التي يجب أن يفكروا فيها خشية أن يقعوا في خطأ أو تخوّفهم وندعوهم إلى عدم التفكير في الموضوع الديني الفلاني بذريعة أنَّ التفكير فيه يؤدِّي إلى الدخول في نار جهنم، فإنَّ هكذا إنسان لا ينضج أبداً في القضايا الدينية، ولا يتقدم. وقد ذكرت سابقاً إنَّ الدِّين الذي يعتبر التقليد في القضايا الدينية باطلاً أساساً ويطالب الناس بالتحقيق في أُصول الدِّين، والتحقيق هو فهم المسألة عن طريق الفكر والتفكير والتعقل، يرى أنَّ للناس حرية فكرية، ولا يقبل من الإنسان أن يؤمن بوحدانية الله من دون تفكير ولا يقبل من الإنسان الإيمان بالنبوة والمعاد من دون اختيار عن طريق النضج الفكري. فلا بدَّ أن يعطي الحرية للناس في التفكير لا يقول: إيَّاك أن تفكر في المسألة الفلانية لأنَّ في ذلك وسوسة الشيطان ولو حصلت لديك وسوسة الشيطان فإنَّك تدخل في جهنم.

وهناك أحاديث كثيرة دوّنت جزءاً كبيراً منها ولكن لا يتسع المجال لقراءتها. روي عن النبي ﷺ قوله ما معناه: رُفع عن أُمَّتي تسع، ومن هذه التسع (الوسوسة في التفكير في الخلق) أو (التفكر في الوسوسة في الخلق).

ما دامت هذه الوساوس في قلبه، وما دام هذا الإنسان في حالة تحقيق، وما دام الإنسان في حالة بحث فإنَّ الله لا يعذبه على ما يحصل في قلبه من شكوك ولا يعتبر ذلك ذنباً.

وفي كتاب (الرسائل) أي فرائد الشيخ في كتاب الأُصول الذي يقرأه طلبة العلوم الدينية ذكر حديثاً معروفاً مضمونه أنَّ رجلاً جاء إلى رسول الله ﷺ وقال: يا رسول الله، هلكت، هلكت.

فقال: ماذا حصل؟

فقال: هلكت.

فقال النبي ﷺ: فهمت ماذا تريد أن تقول، لعلَّ الشيطان قال لك: من خلقك؟ فقلت: خلقني الله فقال: من خلقه؟ فلم تستطع الإجابة؟

فقال: يا رسول الله نعم، هكذا.

فقال النبي ﷺ: ذلك مَعْزُ الإيمان. قال: لماذا تظن أنَّك هلكت؟ إنَّ هذا هو عين الإيمان، أي إنَّ هذا يوصلك إلى الإيمان الحقيقي، إنَّ هذه هي أوَّل مسألة، إن هكذا فكر حين يحصل في نفسك، إنَّ هذا الشك إذا حصل، الشك هو منزل سيء ولكنَّه معبر جيد، معبر ضروري. تارة البقاء في هذا المنزل أمر سيء. الشيطان قال لي: من خلقك؟ قلت: الله. قال: من خلق الله؟ قلت: لا أعلم، ثم جلست مكانك ونمت. هذا هو شك الكسالى. إنَّه هلاك. ولكنَّك حين خطر هكذا شك ووسوسة على ذهنك لم تجلس في البيت ولم تقل: لو ذهبت إلى الناس وقلت لهم حصل لديَّ هكذا شك لقالوا: إنَّ إيمانك غير كامل. حينما حصل لديك طلب أسرعت وجئت إلى نبيّك لتسأله: لو حصل لديَّ هكذا شك ماذا أفعل؟ هل أردّ عليه بعمل؟ هل أردّ عليه بفكر (ذلك معز الإيمان) لماذا تخاف من هكذا أُمور، إذن هذه هي الحرية في التفكير.

إذن فالإسلام الذي قطع جذر التقليد من الأساس، الإسلام الذي يقول: لاأقبل من شخص الإيمان بأُصول الدِّين من دون أن يدركها بحرية، هكذا إسلام هل من الممكن أن يكره الناس على الإيمان به بالإكراه؟ لم يفعل ذلك عملياً. ولم يحارب الشعوب بل حارب الحكومات، أي إنَّه حارب الذين قيدوا الناس بسلاسل فكرية وخيالية. لقد حارب الإسلام الحكومات المستبدة. ولا يمكنكم أن تثبتوا أنَّه حارب شعب ما. ولهذا آمنت الكثير من الشعوب بالإسلام بمنتهى الشوق والرغبة.

واختصاراً للبحث أقول: إنَّ قضية حرية العقيدة كانت من الصفحات الساطعة في التاريخ الإسلامي، بينما تعتبر صفحات تاريخ الأديان الأُخرى سوداء في هذا الصدد.

لو قرأتم تاريخ (البرمالر)، الجزء الثالث الذي ذُكر فيه تاريخ القرون الوسطى للاحظتم ما هي الجرائم التي ارتكبها المسيحيون لفرض العقيدة المسيحية على الفرق المسيحية التي اعتبروها بدعة أو على المسلمين أو غير المسلمين. ويزعمون اليوم أنَّ الإسلام انتشر بالقوَّة.

اقرأوا تاريخ المجوس وخاصة تاريخ العصر الساساني لإيران قبل الإسلام وخاصة العلاقات بين المجوس الذين كانت السلطة بيدهم والبوذيين الذين كانوا مستائين من تلك السلطة وبين العيسويين في ذلك الوقت، لاحظوا ماذا ارتكبوا من أعمال إيذاء ضد العيسويين واليهود.

اقرأوا الجزء ١٣ من تاريخ الحضارة لويل ديورانت فيما يتعلق بمظالم المسيحيين، واقرأوا الجزء ١١ منه فيما يتعلق بالإسلام وخاصة الأقسام المختلفة حيث يثبت مدى احترام الإسلام والمسلمين لحريات الشعوب التي كانوا يحكمونها. ولا يوجد في تاريخ العالم نظيراً لهكذا أمر.

وفي الجزء الثاني من كتاب محمد خاتم النبيين مقالة ممتازة من تأليف أحد الأساتذة تحت عنوان عمل الإسلام، ويمكنكم قراءة الصفحات الأولى من تلك المقالة على الأقل وقد بحث فيما يتعلق بالحضارة الإسلامية ويمكنكم فهم المسألة تماماً رغم أنَّه بحث بصورة موجزة في سبب انتشار الحضارة الإسلامية التي حصلت. ذُكر أنَّ هناك سببين أساسيين له.

أوَّل سبب ذُكر له هو: الحث الكثير للإسلام على التفكير وعلى التعليم والتعلم، لأنَّ هذا ورد في القرآن.

والسبب الثاني: الذي ذُكر للحضارة الإسلامية وكيف تمكن الإسلام أن يوجد هكذا وحدة بين شعوب مختلفة وغير متجانسة كانت بين بعضها كراهية شديدة؟ يقول: بسبب الاحترام الذي أبداه الإسلام لعقائد الشعوب وعلى حد تعبيره التسامح والتساهل في تعامل الإسلام والمسلمين إزاء عقائد الشعوب المختلفة لذلك كانت النواة الأولى للمسلمين شكّلها العرب في الحجاز في البدء حيث كانت تتأسس هذه الحضارة. ولم تكن لدى العرب حضارة، وأسلم قلَّة من الناس من شعوب أُخرى وكان البقية غير مسلمين أساساً، أما يهود أو نصارى أو مجوس أو صابئة، وكان الصابئة كثرة والمجوس قلَّة وقد تعامل المسلمون معهم باحترام كثير وأدخلوهم بينهم ولم يميزوهم عنهم، وأدَّى ذلك إلى ذوبانهم في الإسلام بالتدريج أي إنَّهم آمنوا بالعقائد الإسلامية.

وهناك أمثلة كثيرة في هذا الصدد سأذكر بعضها وأبدأ من عصر أمير المؤمنين عليه السلام.

نقرأ في زمن أمير المؤمنين عليه السلام في التاريخ إنَّ الإمام علي عليه السلام كرر ذات يوم مراراً الجملة التالية: «سلوني قبل أن تفقدوني». قيل: إنَّ شخصاً قام وقال بوقاحة: أيُّها المدعي ما لا يعلم والمقلد ما لا يفهم... وحين نظروا إليه رأوه شخصاً نحيفاً شعر رأسه مجعد طويل وقد علّق في رقبته كتاباً (كأنَّه من موهودت العرب) أي إنَّ شكله كان شبيهاً بالعرب الذي أصبحوا يهوداً، ولما تكلم بتلك الوقاحة قام أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام وأرادوا إيذاءه فأمرهم الإمام علي عليه السلام بالجلوس وقال: «إنَّ الطيش لا يقوم به حجج الله».

وقيل: إنَّه التفت إليه وقال: «اسأل به لسانك وما في جوانحك» وكانت هذه الجملة كافية في تهدئة هذا الإنسان من البداية وشرع بالأسئلة طرح سؤالاً فأجاب الإمام عليه، وطرح سؤالاً آخر فأجاب الإمام عليه. وللأسف لم تُذكر في النص المروي الأسئلة والأجوبة، وفي الختام قال دفعة واحدة (أشهد أن لا إله إلاَّ الله وأنَّ محمداً رسول الله). ولا توجد في الإسلام عبارة (إخرس) وأمثالها في هكذا مسائل.

كان الناس يأتون في زمن النبي صلى الله عليه وآله ويطرحون أسئلتهم ويجيب عنها. وفي زمن خلافة الشيخين تقرؤون في التاريخ أنَّ الإمام علي عليه السلام كان يذهب كثيراً إلى المسجد ويقول ما مضمونه: إنِّي أفعل ذلك لأنَّ فجر الإسلام ظهر في العالم ويأتي من الأطراف والأكتاف أُناس علماء لديهم أسئلة ويجب أن يرد عليها شخص. تارة كان يبعث أصحابه الخواص مثل سلمان وأبي ذر إلى المسجد ويدعوهم إلى الانتباه لئلا يأتي أفراد لديهم أسئلة فيما يتعلق بالإسلام ولا يتمكن شخص من الرد عليها أو يتعامل معهم شخص جاهل بالعنف. كان يدعوهم إلى إخباره فوراً في حالة مشاهدة عالم جاء من منطقة ما ولديه أسئلةً بشأن الإسلام لكي يذهب ويرد على أسئلته.

وفي زمن المنصور الدوانيقي وفي عصر العباسيين كانت حرية العقيدة

كثيرة. وقد ذكرت في كتابي (قصص الأبرار) القصة التالية: كان المفضل بن عمر من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، وذات يوم ذهب إلى مسجد المدينة للصلاة، وانشغل بالصلاة وكان المسجد خالياً من الناس. يقول: كنت أفكر بشأن النبي وعظمة النبي صلى الله عليه وآله وفي ذلك الحال جاء ابن أبي العوجاء وكان من الزنادقة وجلس إلى جانب المفضل، وجاء أحد أصدقائه من الزنادقة وجلس إلى جانبه، وراحا يتحدثان فيما بينهما وخلال تحادثهما قال ابن أبي العوجاء، مهما فكرت بشأن هذا الإنسان المدفون هنا ـ بشأن عظمته ـ احترت، لاحظ ماذا فعل، لاحظ كيف وضع العنان على رؤوس الناس، لاحظ أنَّ الشهادة بنبوته تُذكر في خمس أوقات، ثم راح يذكر كلاماً فيه كفراً بالله والنبي والقيامة. فاشتعل المفضل غيظاً ولم يعد يتحمل فقال له: يا عدو الله، هكذا تتكلم، تتكلم هكذا في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله، فسأله من أنت؟ من أي نحلة من نحل المسلمين؟ هل أنت من الفرقة الفلانية؟ ثم قال: إذا كنت من أصحاب جعفر بن محمد فإنَّنا نقول هذا الكلام وأشد منه أمامه ويستمع إلى كلامنا بمنتهى الرأفة بحيث نظن أنَّه قبل كلامنا أو أنَّه يوشك أن يقبل كلامنا ثم يقوم بالرد على جميع كلامنا بسعة صدر ولم يكن لديه ذرة من هذا الغضب الذي لديك. لم يكن يغضب على الإنسان، فقام المفضل وذهب إلى الإمام الصادق عليه السلام وقال: يابن رسول الله لقد تعرضت إلى هكذا مشكلة. فتبسم الإمام وقال ما معناه: لا تنزعج إذا أردت تعال غداً صباحاً أعطيك سلسلة دروس في التوحيد كي تعلم كيف ترد على هذه الطبقة إذا واجهتها.

وفي أحد مواسم الحج ذهب ابن أبي العوجاء إلى المسجد الحرام وجلس مع أصدقائه الزنادقة وراحوا يتكلمون مع بعضهم الآخر. وكان ابن المقفع في ذلك المكان. قال أحدهم: انظر إلى هؤلاء الناس يدورون مثل بقرة مربوطة إلى بيدر ولا يوجد فيهم شخص يستحق أن يتحدث معه إلاً ذلك الشيخ الجالس هناك. قال ابن المقفع ذلك.

فقال ابن أبي العوجاء: إنَّك تبالغ بشأن هذا، إنَّه ليس بالشخص المهم.

فقال: كلا إنَّه يختلف عن هؤلاء. ولو أردت فاذهب واسأله وقد تكلمت معه

فجاء وجلس وقال: يابن رسول الله ﷺ إنَّك تعلم أنَّ الإنسان يجب أن يكح حين تغص حنجرته بكحة فأجابه بالإيجاب. ولو حصل شك لدى الإنسان فعليه أن يقوله، فأجابه بالإيجاب. فقال أنا أقول إلامَ تدوسون هذا البيت فتحومون حوله حوم البقر. ثم تكلم بشأن الله وطرح أسئلة ردَّ عليها الإمام وقد وردت نصوصها في كتب الحديث. قال: إذا كان الله موجوداً فلماذا لا يظهر نفسه؟

فقال الإمام ما معناه: كيف يظهر الله نفسه، وهل ظهوره أفضل من ظهوره هذا؟ ألم يُظهر الله نفسه في خلقك؟ ألم يظهرها في خلق السَّماء والأرض؟ ألم يظهرها في هذه العين التي خلقها بهذا الشكل؟ ألم يظهرها في يديك ورجليك؟

يقول ابن أبي العوجاء: استمر يقول حتى تجسد لديَّ دفعة واحدة أنَّ الله سيخرج الآن بنفسه. يريد أن يظهر نفسه لي.

وقد وردت الاحتجاجات في كتب الحديث فمثلاً لو لاحظتم كتاب (بحار الأنوار) فإنَّه يتضمن جزءاً كاملاً للاحتجاجات، وهناك كتاب الاحتجاج للطبرسي، وهذه الاحتجاجات ينبغي قراءتها. هذه الاحتجاجات كلها مباحثات جرت بين علماء الأديان الأُخرى - وكان بعضهم دهرياً وذو نزعة مادية وبعضهم يهوداً وبعضهم نصارى وبعضهم مجوساً وبعضهم صابئة، وبعضهم وثنيين - وبين الأئمَّة، حيث كان أولئك يأتون إلى الأئمَّة ويطرحون أسئلة ويستمعون إلى الأجوبة ويذهبون. ولم يكن يقل لهم شخص إنَّه لا يحق لكم طرح هكذا كلام في الدولة الإسلامية، وكانت مباحثات واحتجاجات الإمام الرِّضا عليه السلام المدوّنة في كتب التاريخ والحديث مثيرة للعجب. وكانت حكومة هارون وحكومة المأمون من أقوى الحكومات التي شاهدها العالم. أي إنَّهما لو كانتا أرادتا منع حرية العقيدة إلى حد الحرمة لم يكن يتجرأ شخص على المعارضة. وفي زمن هارون كان يسمح إلى حدٍّ ما للمتكلمين من مختلف الفرق بإقامة مجالس المباحثة، فكان يحضر فيها أشخاص من المعتزلة والأشاعرة وحتى الشيعة ويطرحون بحوثهم. ورغم أنَّ المأمون كان سنياً من الناحية السياسية وكان متعصباً، أي إنَّ رأيه من الناحية السياسية يقوم على احترام الشيخين ونحن نعلم كم مارس من الأذى للشيعة في القضايا السياسية ويكفي أنَّه قتل الإمام

الرِّضا عليه السلام، ولكن هذا الإنسان كان في المسائل الدينية التي لا تصطدم بسياسته كثيراً يعطي الحرية وكان له مباحثات.

وكتب قاضي تركي قبل عدَّة سنوات كتاباً تحت عنوان «التشريع والمحاكمة في تاريخ آل محمد» وحين قرأت ذلك الكتاب وجدت أنَّ المباحثة التي جرت بين المأمون وبين علماء السُّنَّة هي من أفضل الاحتجاجات، وكانت مباحثات لمصلحة الشيعة وتمَّ فيها الاستدلال على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، رغم الإشكالات الواردة على المأمون ولكنَّه كان رجلاً يحب العلم ويطلب العلم بصورة مثيرة للعجب. أين تجدون نظائر هؤلاء؟ لماذا كان هذا؟ لأنَّ الإسلام كان يثق بمنطقه، ولأنَّ الإسلام كان يثق بمنطقه، فإنَّه لم يقل للناس لا تفكروا بشأن هذه المسائل، قال: فكّر بشأن أي أمر ترغب ولكن بشرط أن تفكر بصورة أساسية، فكِّر على ضوء المنطق، في حدود إمكانية تفكير البشر، مثلاً تريد أحياناً أن تفكر وتقول: أريد أن أدرك حقيقة الله. فيقال لك: وهل أدركت حقيقة الأشياء التي خلقها الله حتى تريد أن تدرك حقيقة الله؟ وهل أدركت حقيقة القدح حتى تريد إدراك حقيقة الله يُقال لك: هل أدركت حقيقة هذا الضوء؟ إنَّ العلم يمتنع عن البحث في حقيقة الأشياء رغم تقدمه. لو نُسأل عن حقيقة الكهرباء، نقول: لا نعلم، ولا نعلم حقيقة المادة، ولا نعلم حقيقة الطاقة، ولا نعلم حقيقة الضوء، ولكنَّنا لا ننكر وجودها. لا يوجد إنسان يزعم أنَّ بإمكانه ذكر حقيقة الحياة. ولكنَّنا لا ننكر وجود الحياة لأنَّنا نرى آثار الحياة. ويمكن لجميع الناس معرفة الله في هذه الحدود أي وجود الله. ويمكن للجميع إدراك وجود الله، إدراك أنَّ الله ذات أزلي وأبدي. ذات في غنى عن أي شيء. ذات هي مبدأ كل الأشياء. ذات عالمة بكائناتها. قادرة على كل شي. ومن هنا يأمر القرآن والإسلام الناس بالتفكير في هكذا قضايا، يفكروا بشأن المعاد، يوضح للناس نموذج التفكير، يفكروا بشأن النبوة وبشأن جميع المسائل الأُخرى. لماذا هذا؟ بسبب اطمئنان الإسلام بمنطقه، بسبب أنَّ أساس هذا الدِّين يقوم على المنطق وعلى التفكير وعلى الفكر.

وقد ذكرت مراراً في مؤلفاتي أنَّني لا أنزعج أبداً، بل أفرح بظهور أفراد

شكاكين في المجتمع يلقون محاضرات ضد الإسلام ويكتبون مقالات ضد الإسلام. لأنَّني أعلم أنَّه مهما كثر هؤلاء أدَّى ذلك إلى ظهور وجه الإسلام أكثر. إنَّ وجود الأفراد الشكاكين والأفراد الذين يتكلمون ضد الدِّين، ويلقون محاضرات ضد الدِّين يشكل خطراً حين يكون حماة الدِّين أمواتاً وبلا روح بحيث لا يردّوا، أي لا تصدر عنهم ردود فعل. ولكن إذا أبدت الأُمَّة الإسلامية ردّ فعل على ضربة العدو فكونوا على ثقة أنَّ الأمر يكون في النهاية لمصلحة الإسلام. في الأربعين سنة الأخيرة ظهر (كسروي) وكتب بعض المسائل ضد الشيعة وضد الإسلام، وطرح (حزب تودة)[1] كلاماً في القضايا المادية واعترض على أساس الإسلام وظهر أفراد آخرون تكلموا ضد الإسلام باسم الدفاع عن الهوية الإيرانية وقدموا بذلك خدمة كبيرة للإسلام بصورة غير مباشرة ومن دون أن يشعروا، أي إنَّه حين ألَّف (كسروي) تلك الكتب قام علماء الإسلام بشرح مسائل تعرضت إلى غطاء من الغموض طيلة عدَّة قرون بسبب عدم حصول اعتراض أو تشكيك أو إشكال. وشيئاً فشيئاً حصلت خرافات وأوهام ولم يكن الناس يعلمون ماذا يقولون في باب الإمامة مثلاً، ماذا يقولون في باب التشيع، ماذا يقولون في باب التقية، ماذا يقولون في باب البداء، فقام العلماء بالكشف عن الحقائق من تحت ذلك الغطاء.

جاء حزب تودة وقدَّم خدمة كبيرة للمنطق الفلسفي للإسلام والمنطق الاجتماعي للإسلام بصورة غير مباشرة من دون إرادة. ولكنَّهم أصبحوا سبباً في أن يشمِّر علماء الإسلام عن سواعدهم وخرجت مؤلفات نفيسة في هذا الصدد.

وقد ذكرت مراراً أنَّ بعض الأشخاص قالوا في أوائل حركة الدستور التي حصلت في إيران: إنَّ القوانين الجزائية الإسلامية لا تنفع اليوم، ولم يقم أي شخص بتأليف كتاب يدافع فيه عن منطق الإسلام في هذا الصدد، ثم قام بعض الأشخاص المغرضين أو الجهلة بأخذ القوانين الجزائية للدول الأجنبية وترجموها ووضعوا القوانين الإسلامية جانباً. نقول هذا من باب الأسف وإلاَّ

---

(١) أي (الحزب الشيوعي).

فإنَّنا نلاحظ بعد ذلك حركة لدى المسلمين في القضايا الحقوقية الإسلامية الأُخرى، حقوق المرأة، القضايا الاقتصادية الإسلامية، أي إنَّ النصر للمسلمين في نهاية الأمر، ولا قلق على الدِّين الذي يقوم منطقه على أساس الفكر، وعلى أساس العقل. وعلى أساس الفلسفة، وعلى أساس سلسلة مصالح، ومن مفاخر الإسلام منذ صدر الإسلام هي حرية التفكير التي أعطاها الإسلام لجميع المسلمين ولجميع الشعوب الأُخرى.

وأختتم محاضرتي بالدُّعاء. اللَّهمَّ وفّقنا إلى إدراك الحقائق الإسلامية ببصيرة وتحقيق. اللَّهم منَّ علينا بالحمية والحياة والحركة. اللَّهمَّ أكرمنا بخير الدُّنيا والآخرة. اللَّهم ارفع عن آذاننا حجب الغفلة. اللَّهمَّ اغفر لموتانا.



الحق والباطل

الحق والباطل

ترجمة: جعفر صادق الخليلي

بسم الله الرحمن الرحيم

إن من المباحث المهمة في معرفة العالم بحث الحق والباطل، وهو موضوع يرد كثيراً في القرآن، ويمكن بحثه من وجهتين اثنتين:

١ ـ الحق والباطل في عالم الوجود.

٢ ـ الحق والباطل في التاريخ والمجتمع.

أما بحثنا فسوف يتناول، أكثر ما يتناول، القسم الثاني من هذين الجانبين، إلا أننا لا بد من الإشارة بإيجاز إلى القسم الأول أيضاً.

الحق والباطل في عالم الوجود:

ـ هل نظام العالم حق وصحيح؟ هل هو نظام كائن كما ينبغي له؟

ـ هل كل شيء في هذا النظام الكلي قائم في مكانه؟ أم إن هذا نظام باطل، وإن للباطل طريقاً إلى عالم الوجود؟ هل فيه ما لا ينبغي أن يكون؟

ـ هل النظام بشكل عام فارغ، لا هدف له ولا غاية؟

لقد انقسم العلماء والمفكرون أمام هذه الأسئلة وأمثالها إلى أقسام عديدة، فمنهم من اعتقد بالرأي الأول، ومنهم من رأى الرأي الثاني، وآمن بعض

بكلتا وجهتي النظر، كما حصل مع بعض الفلاسفة، ومنهم أكثر الماديين، انطباعاً تشاؤمياً عن العالم، وعن الإنسان أيضاً، وكانوا يرون أن العالم برمته شيء غير مطلوب، ما كان له أن يكون، وهو أعمى وأصم ولا غاية له، وفي مقابل أولئك يأتي الإلهيون والمدارس الإلهية فيعلنون صراحة وبصورة قاطعة إنَّ خلق العالم على حق، وإنه هو الخير بعينه، ويرون أنَّه ليس فيه أي نقص ولا زيادة، ولا هو باطل ولا لغو ولا ألعوبة، وإنَّه ليس في عالم الوجود ما لا ينبغي أن يكون:

١ ـ ﴿ٱلَّذِىٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَىۡءٍ خَلَقَهُۥ﴾(١).

٢ ـ ﴿رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَىۡءٍ خَلۡقَهُۥ﴾(٢) ترى النظرية الثانية إنَّ العالم (والإنسان) مركب من الخير والشر، نصف مطلوب ونصف غير مطلوب، نصف لازم ونصف غير لازم. فإنَّنا نرى الإزدواجيَّة في العالم، إن فيه الخير والشر، والحق والباطل، والنقص والكمال، والصحة والمرض، والحياة والموت، والنظام والفوضى، والظلم والعدل، والفساد والصلاح والخراب والعمارة، إن هذا الإزدواج دليل على أن في منشأ الوجود وبدئه ازدواجاً، إذ لا يمكن أن يكون لكل هذه الأمور في العالم أصل واحد، ثم يسودها الازدواج. إنَّ الثنوية والعبادة الثنائية التي كانت سائدة في فارس تستند إلى هذه الفكرة القائلة إنَّ للعالم مبدأين: مبدأ الخير والنور والطيبة، ومبدأ الشر والظلمة والسوء، كان هؤلاء يعتقدون إنَّ جنود هذين المبدأين، أو جنود (يزدان) وجنود (اهريمن) في صراع دائم، ولكنهم كانوا يقولون: إنَّ جنود الخير والنور سوف يغلبون في آخر الزمان جنود الشر والظلام. إن جنود الشر والظلام سوف يهزمون ويندحرون، ويبقى جنود الخير والنور.

ومع أننا قد بحثنا موضوع الخير والشر في كتابنا (العدل الإلهي) بحثاً مفصلاً إلاَّ أننا ننتهز هذه الفرصة للإشارة إليه هنا أيضاً.

الحكمة الإلهية ترى إنَّ أصالة الوجود للحق، للخير، للحسن، للكمال،

---

(١) سورة السجدة: الآية٦.

(٢) سورة طه: الآية٥٠.

وإنَّ الباطل والشر والنقص والقبح تنتهي إلى العدم في نهاية المطاف، لا إلى الوجود، إنَّ الشر بذاته، ليس شراً، ولكنه من حيث كونه منشأ العدم في شيء آخر فهو شر، إنَّ الشرور ضرورات لا بد منها لوجود الخير والحق، فهي من لوازم الخير الذاتية التي لا تنفك عنها ولكن لا أصالة لها، وإذا قورنت بالخير والحق تأتي بمنزلة (الظواهر) في إقبال (الوجود) بحيث أن وجود ذلك الوجود يستلزم أن تكون تلك الظواهر معه أيضاً.

إن المسألة الرئيسة هي مسألة ظهور الماهية التي تظهر بظهور الوجود كتابعة له، إن الوجود المطلق خير محض ليس فيه أي شر ولا نقص ولا قبح، وفي هذه المرتبة من الوجود، وهي مرتبة ذات الحق، لا مكان للماهية ولا للعدم. أما المخلوقات الإلهية التي منه استقت وجودها، فإنَّها ضعيفة الوجود، إذ إنَّ الفعل لكي يكون فعلاً لا بد أن يتأخر عن الفاعل، وبما أن الله هو الفاعل الأعلى المطلق، فإن جميع المخلوقات هي أفعاله، ولذلك فهي ضعيفة وناقصة، إن من لوازم الفعل أن تكون له ماهية، كما أن فعل الفعل ينزل عنه درجة واحدة، بحيث إنَّ العدم، في الوقت الذي لا أصالة له، يتسلل إلى الوجود حتى نصل إلى عالم الطبيعة، أو الناسوت، ذلك العالم الذي يراه الحكماء الإلهيون من أضعف عوالم الوجود وأكثرها نقصاً، هنا تكون إمارات ضعف الوجود، التي هي إمارات الماهية والعدم، أظهر وأوضح، وعليه فإن الشر والباطل، في الوقت الذي لا أصالة لهما فيه وليسا من أصناف الوجود، فإنهما يكونان من اللوازم التي لا تنفك عن الدرجات السفلى من الوجود، وعليه فإنَّنا إذا نظرنا إلى نظام الوجود باعتباره وجوداً، لا نجد فيه طريقاً للباطل والماهية والعدم، عندما ننظر إليه من الأعلى نجده نوراً، ولكن إذا نظرنا إليه من الأسفل نرى الظل، والظل من لوازم الجسم، وعلى الرغم من أنه لا أصالة له (فكل الموجود هو النور) فإنه يظهر لنا بسبب ذلك الجسم، إن الظل لا شيء سوى انعدام النور في مكان محدود ووجود النور في أطرافه.

إن الحكمة الإلهية تختصر كل شيء في بسم الله الرحمن الرحيم يقول: ظهر الوجود ببسم الله الرحمن الرحيم، أي إنَّ الوجود يظهر باسم الله الرحمان

الرحيم، فمن منظور عال ليس العالم سوى الله ورحمانيته ورحيميته. إن تصور هذا المعنى ليس سهلاً، ولكنه رفيع لطيف، ولو استطاع الإنسان أن يدرك هذا، لاستطاع أن يحل كثيراً من المسائل. إن للعالم من هذا المنظور وجهين وجهاً (منه) ووجهاً (إليه)، فالوجه الذي (منه) هو رحمانية الله، والوجه الذي (إليه) هو رحيميته، وسائر أسماء الله تبعية من الدرجة الثانية أو الثالثة، إن الله جبار ومنتقم أيضاً، ولكن الأصالة لرحمانية الله ورحيميته، والصفات الأخرى تنشأ من هذه الأسماء في الواقع، بل إن القهر نفسه ناشىء من اللطف أيضاً، فالأصالة الموجودة في اللطف ليست في القهر، إن المنظور التوحيدي لا يمكن أن يكون غير هذا، والمنظور الحقيقي الفلسفي لا يختلف عن هذا، وكذلك معرفة الوجود الحقيقية أيضاً.

الحق والباطل في التاريخ والمجتمع:

يرتبط القسم الثاني من موضوع الحق والباطل بالبشر والتاريخ والمجتمع، ونحن في هذه الحدود لا نتعرض لكل نظام العالم الكلي إن كان خيراً، وكاملاً، وهو الأحسن، أم لا، فالسؤال يدور حول خلق الإنسان نفسه، أي كائن هذا؟ أيسعى للحق؟ أيطلب العدالة؟ أيبحث عن القيم والنور؟ أم إنَّه على العكس من ذلك كائن شرير، مفسد، سافك للدماء، ظالم..؟ أم إنَّ بعضاً يؤيد الحق وبعضاً يؤيد الباطل، وإنَّهما في صراع مستمر؟

هنا أيضاً عدد من النظريات: واحدة تقول: إنَّ الإنسان، من حيث جنسه، كائن شرير، محب للسوء، ظالم، لا يصدر عنه غير القتل والسرقة والغزو والحيلة والكذب، فمن طبيعته الشر، والفساد، والاستغلال، والظلم، وإننا حتى إذا شاهدنا في تاريخ الإنسان شيئاً من الخير والأخلاق والقيم الإنسانية، فإنَّها أمور اضطراريَّة، تضطره الطبيعة عليها أحياناً، إن باطن الإنسان يجذبه نحو الشر والسوء، وقد يضطر أحياناً لفعل الخير، فمثلاً، عندما واجه الإنسان الطبيعة والحيوانات المفترسة، ورأى أنه إذا لم يضع يده بيد أناس آخرين في اتفاق سلام اضطراري، لما استطاع أن يدافع عن نفسه، لذلك لم يجد بداً من أن ينضم إلى حياة اجتماعية، يعيش فيها على وفق أسس العدالة

السائدة بين الجميع، لما في ذلك من منفعة لهم جميعاً، وعليه، فإن عاملاً خارجياً أجبر الإنسان على أن يكون صالحاً، كالدول الضعيفة التي تضطر أمام دولة قوية إلى عقد حلف بينهما، لكي تقي نفسها شر تلك الدولة، ولو زال من بينهم يوماً ذلك العدو المشترك، لاندلعت الحرب فيما بينهم هم أنفسهم إذ ما اجتمع جمع إلا لكونه يواجه ضداً، أي إذا لم يكن ذلك الضد لما كان هذا الجمع على ائتلاف ومحبَّة، وإذا فقد جمع عدوه انقسم على نفسه إلى قسمين، وإذا زال أحدهما لانقسم الآخر إلى قسمين كذلك، وهكذا الأمر حتى لا يبقى من الجمع سوى فردين، فيتحاربان ولا يبقى إلا الأقوى (وهذه هي الداروينية الاجتماعية المشتقة من نظريته في تنازع البقاء، والبقاء للأصلح، والتي طبقوها على البشر خطأ).

لقد اتبع هذه النظرية الكثيرون من الفلاسفة الماديين القدامى، وأقل منهم من الماديين المحدثين، بحيث أنهم كانوا ينظرون إلى طبيعة الإنسان متشائمين بأشد ما يكون التشاؤم. إنهم يعتقدون أن لا صلاح للإنسان، ولم يؤمنوا بوضع الخطط الإصلاحية، وقالوا: إنَّها لا معنى لها، فكأنك تضع للعقرب قانوناً إصلاحياً لكي تمتنع عن اللسع مع أن هذا في طبيعتها الغريزية، فإذا كان من طبيعة العقرب أن تلسع، فإن وضع الخطط الإصلاحية لها لا معنى له، كذلك الإنسان، فما دام على الأرض فهو شرير، ولا صلاح له.

كان هؤلاء المفكرون يجيزون الانتحار لهذا السبب، قائلين: إنَّه ما دامت الحياة شراً، والإنسان شريراً، فلا عمل في العالم أصلح من وضع نهاية لشرور الحياة، لكي يستطيع الإنسان أن يخلص نفسه من هذا العالم المليء بالشر والفساد.

إن هذا التفكير المنحرف الذي جاء من الإفرنج طرحه (صادق هدايت) بين الإيرانيين، إذ كان دائماً يرسم الملامح القبيحة للحياة ويجسدها، بمثل المستنقع الآسن الذي ليس فيه سوى القذارة الكريهة النتنة، وسوى الحشرات التي تعيش فيه، وفي النهاية تأثر بأقواله وانتحر، وفي السنوات التي كان لكتبه تأثيرها ومحبوها، كان أغلب المنتحرين من الشباب الإيراني متأثرين به.

كذلك كانت فلسفة (ماني) تنحو المنحى نفسه من أن يالحياة شر، إلاَّ أنه كان ثنوياً يفصل بين الروح والجسد، فكان يقول: إنَّ الجسد شر، وإنَّ الحياة المادية شر، وإنَّ الروح سجينة في الجسد، فمن يموت أو ينتحر يتخلص من شر الحياة، كالطير إذ يطلق حراً من قفصه، وهو على الرغم من اعترافه بوجود حياة أخرى، فقد كان يرى هذه الحياة الدنيا شراً مئة بالمئة[1].

فاستناداً إلى هذا المنظور يكون الإنسان كائناً شريراً غريزياً، وإنَّ الشر جزء من ذاته وطبيعته، وإنَّه هكذا كان منذ مجيئه إلى هذا العالم، وهو ما يزال كذلك، ولن يكون غير هذا في المستقبل مهما طال عليه البقاء، ولا أمل في صلاح مستقبل الإنسان أبداً.

إن في القرآن بخصوص مسألة خلق الإنسان إشارات عديدة فعندما أعلن الله لملائكته قائلاً: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[2]. أظهر الملائكة تشاؤمهم من مصير الإنسان وقالوا: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ﴾.

أي: إنَّ في طبيعة هذا الكائن ليس سوى الفساد وإراقة الدماء فقال الله رداً عليهم: ﴿إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾.

أي إنه لم يخطئهم فيما ذهبوا إليه، بل قال إنَّه يعلم أشياء أبعد مما يعلمون: فأنتم قد اطلعتم على وجه واحد من وجهي العملة، ولكنكم لستم عارفين بحقيقة الكائن الذي أنوي خلقه، فمداكم أدنىٰ من أن تعرفوه، فهو أعلى وأرفع، وهكذا نجد إنَّ الملائكة، الذين كانوا قد عرفوا جانباً من كتاب وجود الإنسان وقرأوا نصف صفحاته، أبدوا سوء ظنهم التام به، فلا عجب إذا لم ير بعض المفكرين سوى الجانب الأسود المظلم من حياة الإنسان فأظهروا تشاؤمهم ذاك منه.

إنَّ النظرية الأخرى التي هي عكس النظرية السابقة تقول: إنَّ طبيعة البشر

---

(١) يقال أن الملك الذي كان يعاصره قال له: أريد أن أقدم لك أجل خدمة ممكنة بحسب فلسفتك فأخلصك من شر هذه الحياة. فقتله.

(٢) سورة البقرة: الآية٣٠.

خير وحق، وهي صادقة وإن الإنسان كائن ذو أخلاق ومسالم ومحب للخير، وإن الأصالة في طبيعة البشر للنور والعدالة والأمانة والتقوى، فما الذي يفسد الإنسان؟ يقولون: إنَّ لانحراف الإنسان علة خارجية، وإنَّه يفرض عليه من الخارج، إنَّ المجتمع هو الذي يفسد الإنسان. وهذا ما يعتقد به (جان جاك روسو) فيحاول في كتابه (أميل) أن يثبت: إنَّ الإنسان الطبيعي، بعيداً عن المجتمع وفي الطبيعة إنسان سالم وسليم ونظيف، ولكن المجتمع هو الذي يحمله بكل المفاسد والأكدار، لذلك فإن روسو سيء الظن بالمجتمع وبالحياة الاجتماعية، وخطته الإصلاحية تتلخص في ضرورة عودة الإنسان إلى الطبيعة، كما أنه لا يحسن الظن بالمدنية الجديدة لاعتقاده بأنها تبعد الإنسان عن الطبيعة.

كلما ابتعد الإنسان عن الطبيعة تفاقم فساده، وكلما اقترب من الطبيعة البدائية كان أقرب إلى الإنسانية والصدق والطهارة، إن نظرية روسو ـ وهو متدين ـ تقترب من جهة من نظرية الفطرة التي يطرحها الإسلام، والتي تتلخص في قول النبي الكريم ﷺ: **«كُلُ مَولُود يَولدُ عَلى الفطرة، إنَّما أبَواه يَهودانه أو يُنَصرانِهِ أو يُمَجِّسانِه»**[1].

إن الانحراف إلى اليهودية أو النصرانية أو المجوسية إنما هو لضرب المثل، كما أن الأبوين يمثلان عاملين من العوامل الاجتماعية، وهذا يعني إنَّ فطرة الإنسان سليمة ولكن المجتمع يحرفها، والنبي في أحد أحاديثه بهذا الخصوص يضرب مثلاً، فيقول: إنكم تشرمون آذان حيواناتكم، فهل اتفق أن ولدت لكم حيوانات مشرومة الآذان؟ لا، بل تولد سليمة، إلاَّ أن الإنسان هو الذي يشرم آذانها، كذلك هو الأمر من الناحية الروحية، فكل الناس يولدون وهم في حالة سليمة يحبون الخير، ويطلبون الحق، أما الانحراف، والاعوجاج، والكذب، والظلم، والخيانة، والإجرام، والفساد، فتحمل على الإنسان فيما بعد. إذن، فهذه النظرية مبنية على حسن الظن بالطبيعة البشرية،

(١) الكافي: ٢/١٣.

بالجنس البشري، بمصير البشرية وبنائها، وترى الأصل في الحق والعدل والصدق، وترى الانحراف معلولاً لعلة خارجية عرضية، أو معلولة لعلل تصادفية، كما يقول الفلاسفة، فحركة الإنسان، من حيث العلل الطبيعية والباطنية والديناميكية، تسير في خط مستقيم سليم، وعلى أثر تغييرات عرضية وتصادفية وميكانيكية وخارجية تفرض على الإنسان الانحرافات والشرور والآثام.

ونظرية أخرى تقول: إنَّ الإنسان في ساحة المجتمع يكون بعضه إلى جانب الحق، ويركض البعض الآخر وراء الباطل، الملائكة يلهجون بالخير، والشياطين يوسوسون بالشر، فينقسم البشر قسمين: قسم يسير في طريق الحق والخير، طريق الإيمان والأنبياء، وقسم آخر يسير في طريق الشيطان، ويكفرون بدعوات الأنبياء أو ينافقون.

راية بيضاء وأخرى سوداء، راية الهداية وراية الضلالة، راية النور وراية الظلام، والنتيجة مجتمع مزيج من الخير والشر، من الحق والباطل، وبما أن الإنسان مزاج من الخير والشر، فإن هذا الصراع بين الحق والباطل مستمر في ميدان وجود الفرد، وفي ميدان المجتمع، أما لمن سيكون النصر، فذاك بحث آخر (إننا، بالطبع، نعتقد بأن النصر النهائي للحق والحقيقة، للعدل على الظلم، للخير على الشر، إنَّ النور سوف يغلب الظلام، وسينتصر الدين على الكفر).

﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ﴾(١).

﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا﴾(٢).

والنظرية الأخرى هي نظرية المادية التاريخية، فقد ظهرت في القرن

---

(١) سورة التوبة: الآية٣٣.

(٢) سورة النور: الآية٥٥.

التاسع عشر مدرسة مادية أعلنت عن تفاؤلها بتاريخ مستقبل المجتمع، كانت هذه هي المدرسة الماركسية.

لقد أسس (هيكل) منطقاً وفلسفة تعتقد بالتكامل والنمو والاتساع، وعلى الرغم من أن هيكل لم يكن مادياً، إلاَّ أن ماركس استخدم منطقه الديالكتيكي ليقيم عليه (المادية الديالكتيكية) كما أنه وصف التاريخ بالمادية[1]، إن فلسفة التاريخ عند ماركس مبنية على الأسس التالية:

١ ـ إن نفي الفطرة والغريزة في الإنسان ليس بحد ذاته سيئاً ولا حسناً.

إن (علم الإنسان) في الماركسية لا يعترف بالفطرة ولا بالغريزة في الإنسان، وينفي وجود ذاتية أو طبيعة باطنية فيه.

وقد سبق أن طرح هذا الموضوع قبل ذلك في القرن التاسع عشر، حيث قيل بتقدم علم الاجتماع على علم النفس. إن ما نتصوره فطرياً وغريزياً في الإنسان إنما هو في الواقع من معطيات المجتمع، إذ إنَّ كل ما لدى الإنسان قد جاءه من المجتمع. إن المجتمع هو الذي يمنح لجميع أجهزة الإنسان الروحية والنفسية أشكالها، والمجتمع هو الذي يعطي الإنسان الغريزة الأخلاقية، بينما يحسبهاالإنسان من عنده هو. إن الإنسان كالمادة الخام التي ترسل إلى المصنع بغير أن يكون لها شكل خاص. فالمصنع هو الذي يخرجها بشكلها المطلوب أو إنَّه مثل شريط التسجيل الفارغ يردد ما تسجله أنت عليه، فإن سجلت عليه القرآن ردد القرآن، وإن سجلت الشعر ردد الشعر والنثر يردده نثراً.

إذن فليس للإنسان غريزة جيدة أو رديئة، فذلك يرتبط بالعوامل الاجتماعية، تلك العوامل المعقدة التي يمكن أن تصلح أفراداً صالحين!

٢ ـ الأساس الاقتصادي: يرى علم الاجتماع الماركسي أن المؤسسات الاجتماعية ليست كلها على مستوى واحد، فالمجتمع كالعمارة التي تبدأ

---

(١) أن تعبير (المادية التاريخية) لم يرد في أي من كتابات ماركس، ولكن أول من استعمله، بعد موت ماركس بسنوات، كان (ميخانوف) ومن ثم شاع هذا التعبير، إنَّ كل ما يمكن ملاحظته في آثار ماركس هو (التلقي المادي من التاريخ) وهو بمعنى الدروس المادية المعاشية التي نتلقاها من التاريخ.

بالأعمدة والأسس، ثم تقام عليها بقية الأقسام والطوابق. فأعمدة المجتمع وأسسه هي الاقتصاد والتغيرات الاقتصادية تؤدي إلى تغيرات في بنية المجتمع وتركيبه، والتغيرات الاجتماعية تؤدي إلى تغير سلوك الإنسان، إذن، فالإنسان يتخذ شكله السلوكي من المجتمع، والمجتمع من الاقتصاد، والاقتصاد صنيعة علاقات الانتاج ووسائل الانتاج، إن شكل وسائل الانتاج هو الذي يصوغ المجتمع، والمجتمع هو الذي يصوغ الإنسان، إذا شئت أن تعرف الإنسان على مدى التاريخ، فاعرف حالته الاقتصادية ووسائل إنتاجه الاجتماعي، فسوء الإنسان وصلاحه منوطان بما لوسائل الانتاج عنده من حالة خاصة.

إن الخير والنور والعدل، وكذلك الشر والظلام والظلم، لا علاقة لها بالإنسان، إنها تتبع نظام الانتاج، ونظام الانتاج قد يستوجب العدل أحياناً، وقد يستوجب العكس.

وعلى هذا الأساس ترى الماركسية إنَّ للمجتمعات تاريخاً واحداً، وتقول إن المجتمعات لا بد لها من أن تسير في الطريق نفسه، ذلك الطريق الذي يتألف من مراحل عديدة، هي: مرحلة الاشتراكية البدائية، ومرحلة العبودية، ومرحلة الإقطاع والإقطاعية، ومرحلة البورجوازية ورأس المال، ومرحلة الاشتراكية والشيوعية.

كان الإنسان، في مرحلة الاشتراكية البدائية، يسير منذ ظهوره على الأرض في مراحل الحياة الاجتماعية الأولى، ولم يكن قد اكتشف الزراعة ولا تربية الحيوانات بعد، ولم يكن قد تقدم في الصناعة، وكانت وسائل إنتاجه بدائية جداً، وكانت الصخور المدببة وسيلته لصيد الحيوانات، أي إنَّه كان قادراً على إنتاج ما يكفيه بأبسط الحدود، كانت حياته مثل الطيور التي تنهض صباحاً جائعة فتترك أعشاشها بحثاً عن الطعام حتى الغروب حيث تعود إلى أعشاشها لتنام، ومرة أخرى تخرج صباحاً جائعة لتعود في المساء وقد شبعت، كان هذا الأسلوب من الانتاج يقتضي انعقاد السلام بين الناس، وأن تكون علائقهم الاجتماعية أخوية، كقطيع من الغزلان المتآلفة التي ترعى نهاراً لتعود ليلاً، تقضي الوقت في تآلف وأخوة، كما أن عداء الإنسان للطبيعة وللحيوانات يبعث

على الاتحاد والمحبة، ولا سيما أنه لم يكن هناك ثمة ما يثير التناحر والحرب بينهم، فلا مال ولا ثروة يتنازعون عليها، وعليه فإن مرحلة الانتاج الاشتراكي تلك، كانت تستوجب العدالة والمساواة والأخوة.

غير أن البشر تقدم شيئاً فشيئاً، وتعلم الإنسان الزراعة، وتربية الحيوانات، وصنع أدوات جديدة أفضل، بحيث إنَّه استطاع الانتاج أكثر مما يحتاج، فقد اكتشف القمح والحبوب الأخرى وزرعها في الأرض وحصد أضعاف ما يحتاج هو وعشرة آخرون. وهنا ظهر الاستثمار والاستغلال. أي أن يعمل بعض الناس وينتج، وأن يستفيد من عمله وإنتاجه بعض آخر بغير أن يعمل، كان كل فرد قبل ذلك مجبراً على أن يعمل من أجل نفسه، أما الآن فقد أمكن أن يعيش فرد على نتاج عمل فرد آخر، وهكذا ظهرت الملكية الخاصة، ملكية الأرض وملكية العبيد، فكان البعض يدفع العبيد إلى العمل، بينما كان هو يأكل وينام، فعندما تطورت وسائل الإنتاج ظهرت الملكية الخاصة، وعندما ظهرت الملكية الخاصة ظهر الاستغلال والظلم، وبتهدم الأساس فسد الناس، فأصبحوا إمَّا مستغلين وإما مستغَلين وغدت هاتان الطبقتان، على حد قول ماركس، غريبتين عن ذاتيتهما بنحو من الأنحاء، وخرجنا عن الإنسانية، لأن قاعدة الإنسانية كانت (نحن) يوم كانت الملكية عامة واشتراكية، ولكن بظهور الملكية الخاصة استبدلت (نحن) بـ(الأنا) ووقفا وجهاً لوجه، ومن هنا بدأ الشر والفساد والظلم والاضطهاد، كل شيء في مرحلة الاشتراكية كان خيراً وصلاحاً وأخوة وعدالة، لأن الثروة لم تكن قد عرفت بعد، وفي المراحل التالية بعد ظهور الملكية أصبح كل شيء شراً وظلماً وفساداً ولامساواة، إذن فمرحلة الاشتراكية هي التي رأت حكم الحق على المجتمع، وبعد ذلك لم يبق للحق والعدالة وجود، وما كان يمكن أن يكون لهما وجود، وذلك لأن الإنسان لا أصالة له، حسبما تقول النظرية الأولى، ولا فطرة، ولا ضمير، ولا اختيار، فكل فكره وروحه وإرادته وضميره وكل ما فيه تابع للمجتمع، والمجتمع أساسه مؤسسة إنتاجية وظروف الانتاج والاضطرار، والتاريخ، هذه كلها تصنع الإنسان كيفما تشاء، فإن أعطته النور استنار، وإن أعطته الظلمة أظلم.

المرآة هنا وسائل الانتاج، وهذا الشر والفساد والباطل وليد وسائل الانتاج الحتمي، وهو موجود وباق حتى تبلغ وسائل الانتاج حداً من التطور يستحيل معه بقاء الملكية الخاصة، وتصبح الملكية اشتراكية وعامة، وفي هذه الحالة يضطر الناس إلى أن يكونوا صالحين، وينتشر ظل الحق، ويتآخى الناس، ويغيب (الأنا) ويعود (نحن) ويشرق النور ويظهر الخير والعدالة، والإنسان في هذا المنظور يكون تحت إجبار حكم التاريخ، وتكون وسائل الإنتاج مقدمة على الإنسان، فعندما اقتضت تلك الوسائل أن يكون الإنسان صالحاً أصبح صالحاً، وعندما اقتضت أن يكون شريراً أصبح شريراً، أما الآن فهي مرحلة الإنسان الشرير، وسيأتي يوم تجبر وسائل الانتاج الإنسان أن يعود صالحاً، فيعود صالحاً، وعلى هذا فليس ثمة ما يدعو أن نحسن الظن بالإنسان أو نسيئه به..

خُطَّة الإصلاح:

قلنا: إنَّ الذين كانوا يرون الإنسان في ذاته شراً غير قابل للإصلاح لم تكن لديهم خطة لإصلاحه ولا وضعوا له مدينة فاضلة، والآن نقول: إنَّ الماركسية أيضاً لا تعترف بخطة إصلاحية، وكل خطة إصلاحية في مرحلة الملكية ليست سوى خيال، وكل الوصايا الأخلاقية في العدالة والمجتمع اللاطبقي تعتبرها الاشتراكية من الأوهام، وذلك لأن الماركسية لا تعترف للإنسان بحق الاختيار، فهو تابع للمجتمع ولوسائل الإنتاج، ومجبر على تقبل حكم التاريخ، يقول ماركس: إنَّ تحول المجتمع مثل ولادة الوليد الذي لا يولد إلاَّ إذا حانت ولادته.

يجب الانتظار حتى تبلغ وسائل الانتاج تلك المرحلة من التطور التي تقتضي زوال الملكية الخاصة، مثل التاريخ مثل المرأة الحامل التي لا يمكن أن تضع وليدها سليماً في شهره الثالث، ولو بالإجهاض، لذلك يجب الانتظار حتى الوقت المناسب، إنَّ كل ما يمكن عمله هو تخفيف الألم وتسهيل الوضع.

إن الذين يؤمنون بـ(أصالة المجتمع) أي الذين لا يرون للإنسان أصالة

طبيعية، ويعتقدون أن جميع أبعاد وجوده من صنع المجتمع، يتجهون في تفكيرهم اتجاهاً جبرياً ولا يقبلون بأي خطة إصلاحية لأنَّ القبول بخطَّة إصلاحية يعني إقامة العدل والحق والصدق، فمثلاً يعتقد (دورتيم)، العالم الاجتماعي الفرنسي المعروف، أعمق الاعتقاد بالأصالة الاجتماعية، ويعلن صراحة إنَّ الإنسان مجبر، وإنَّ الحرية والاختيار خيال محض، إنَّه وأمثاله يرون الإنسان أشبه بشريط التسجيل الفارغ الذي يمكن أن يسجل عليه أي صوت، مهما يكن، فإنه حتماً يعيد على الأسماع ذلك الصوت نفسه، ولا يمكن للشريط أن يصدر رد فعل معارض فيقول: إنهم سجلوا عليَّ هذا الموضوع، ولكنني أرى عكسه أو أرى تنقيحه، هكذا الإنسان، فحيثما يكن موضعه الاجتماعي يقم المجتمع بملئه بموجب ذلك الموقع، فلا يردد إلا ما وضع فيه، إن من نتيجة هذه الأصالة الاجتماعية تجريد الإنسان من كل اختيار وحرية، لا يكون معنى للحرية والاختيار إلاَّ بقبول ما قال به الإسلام باسم الفطرة التي أعطيت للإنسان في بدء الخليقة قبل ظهور المجتمع، وعليه فإن الخطة الإصلاحية قائمة على أساسين: الأول: هو ألا نعتبر الإنسان شريراً بطبيعته، والثاني: هو الإقرار للإنسان بالحرية وحق الاختيار، بحيث يستطيع السيطرة على ظروفه الاجتماعية وتطوير نفسه ومجتمعه كيفما يشاء.

الماركسية وكونها علمية وإصلاحية:

يقولون: إنَّ الماركسية علم، وهذا يعني إنَّها ليست منهجاً للاطلاع، إن الفلاح يعرف قوانين استنبات النباتات، وقوانين نموها، وقوانين تغذيتها، وقوانين غرسها وتكثيرها، وقوانين أمراضها وسلامتها، ثم هو يستفيد من معارفه هذه، ويكتشف جريان الطبيعة، ويسعى للانسجام معه إن مقدار تسلطنا على الطبيعة يأتي من مقدار معرفتنا بها، إلاَّ أن الفلاح لا يستطيع أن يجعل الفسيلة تحمل تمراً في يوم واحد، فأمر ذلك ليس بيده، لأن مسيرة الطبيعة خارج حكم الإنسان واختياره. إن كل ما يستطيعه الإنسان حيال الطبيعة هو أن يعرفها ويكيف نفسه لها، قال الماركسيون: إنَّ الماركسية علم، أي إنَّها تكشف عن مسيرة الإنسان الجبرية، وكما إن للنبتة مسيراً إجبارياً، كذلك للمجتمع

مسيره الإجباري الذي لا يتخلف عنه، وكما أن الطبيعة إذا أرادت الوصول إلى المرحلة الخامسة مثلاً فعليها أن تطوي المراحل الأولى والثانية والثالثة والرابعة بالترتيب، لأنها لا تستطيع أن تطوي مرحلتين دفعة واحدة، وكالجنين إذ يطوي مراحل تطوره في رحم أمه متتالية، على المجتمع أيضاً أن يطوي مراحل مسيرته التكاملية، وكما أن الإنسان يستطيع مع الطبيب والقابلة أن يحافظ على سلامة الجنين بصورة أفضل، فإذا كان في غير مكانه الطبيعي أمكن تقويمه، وعند الوضع فيمكن تخفيف الألم، أو أن تمنع الحامل من الكسل الكثير لئلا يكبر حجم الجنين فتضطر إلى العملية القيصرية، هذه هي حدود تدخل الطبيب، ولا يمكن أن يتدخل أكثر من هذا في جريان الطبيعة، كذلك هو الجريان الطبيعي للمجتمع.

إن على المجتمع أن يجتاز مجبراً مراحل معينة، من مرحلة الاشتراكية البدائية، فمرحلة العبودية، فمرحلة الإقطاع، حتى يصل إلى مرحلة البورجوازية والرأسمالية، ويجتازها إلى الاشتراكية ليصل إلى مرحلة الشيوعية النهائية، فإذا أردت أن تنقل المجتمع من مرحلة الإقطاع إلى الاشتراكية تكون كمن يريد أن ينقل النطفة إلى مرحلة الولادة، وهذا أمر غير ممكن عملياً، كذلك المجتمع، لا يمكن أن يطوي مسيرة مئة عام في ليلة واحدة، فالخطة التي تريد بإعطاء الحرية والإيمان والعلم أن توصل البشر إلى الصلاح والكمال والرفاه، ليست صحيحة وليست عملية، والنظرية الإصلاحية تعني أن نضع للإنسان خطة يقوم هو ببناء نفسه بموجبها، تقول الماركسية: ليست عندي نظرية كهذه، ولا فكرة عملية، وتقول: في مرحلة الإقطاع لا تجهد نفسك دون فائدة، وليكن جهدك منصباً على حمل الإقطاع على اجتياز مرحلته إلى مرحلة البورجوازية، وإذا كان المجتمع في مرحلة الرأسمالية فاسع سعيك لتشديد حدة تناقضاتها لتسهيل وقوع الثورة، وهذا هو معنى كون هؤلاء لا يملكون نظرية إصلاحية، لأن النظرية الإصلاحية تعني إصلاح البشر بيد البشر، وهذا يعتمد أساسين: الأول: أن يكون في طبيعة الإنسان ما يدفعه إلى تأييد الحق والسعي لبلوغه، والثاني: أن يكون الإنسان حراً قادراً على الاختيار بنفسه.

إذا لم يكن في طبيعة البشر شيء سوى الشر، فلا يمكن أن يقوم الإنسان بإصلاح الإنسان، ولكن الأنبياء أرسلوا لإصلاح الإنسان بيد الإنسان، لا بيد الملائكة، يقول القرآن الكريم: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[1].

إنه لم يقل إنَّه أرسل الرسل ليحملوا الناس على العدل، بل لكي يقوم الناس أنفسهم بتطبيق العدالة، أي أن الأنبياء كانوا يريدون إصلاح الناس بأيدي الناس، تلك هي نظرية إصلاح المجتمع.

إن كون الماركسية علمية، كما يدعي الماركسيون، يعتبر بذاته دليلاً على عدم وجود نظرية إصلاحية في الماركسية، إلا أن ما اصطلحوا عليه بالعلمية، لم يتطابق حتى مع التجارب التي أجراها مؤسسو النظرية أنفسهم، إذ لم يستطع هؤلاء توكيد نظرياتهم بالتجربة، لأن التجارب أظهرت خلاف ذلك، ففضلاً عن أن تاريخ المجتمعات نفسه لم يؤيد أقوالهم، فإن المؤرخون أثبتوا أن الظروف التاريخية في العالم لم تكن كما يصف هؤلاء. ثم إنَّ ماركس وأنجلز حللا في أواخر أيامهما التطورات والثورات التي حدثت في أوروبا بما ينقض نظريتهما الأولى، بل الأدهى من ذلك أن (لينين) في روسيا أثبت عكس هذه النظرية، لقد أثبت أن الشيء الأساس في المؤسسات الاجتماعية هو السياسة لا الاقتصاد، ولذلك فإنه أقام الاشتراكية الماركسية في مجتمع لم يكن تطوره الاقتصادي قد بلغ المرحلة المناسبة بعد، وأسس جيشاً، وشكل دولة، وهذا يعني السياسة، ألف حزباً، وهذا يعني السياسة، هذه كلها لم تخطر ببال ماركس، لقد أعطى ماركس الأولية للطبقة، لا للحزب، أو أنه كان يقول: لما كان الحزب أقرب إلى طبقة العمال كان أقرب إلى الشيوعية، ولكن لينين قال: إننا لا نعترف بالطبقة إلا إذا اقتربت من الحزب، والحزب يمكن أن يضم أعضاء من غير الطبقة العاملة، أما (ماو) فقد نقض المبادىء إلى أبعد من ذلك، لقد أثبت (مو) في الصين أن الطفل يطوي في ليلة واحدة طريق مئة عام،

---

(١) سورة الحديد: الآية٢٥.

كان ماركس جالساً ينتظر حوامل زمانه أين يضعن أحمالهن، وكانت تلك الحوامل في نظرة بريطانيا، وألمانيا، وأمريكا، وفرنسا، ذلك لأن الرأسمالية كانت قد بلغت في تلك الأمصار أعلى مراحلها وتكاملها وفي شهرها التاسع، فكان لا بد لمواليدها الاشتراكية أن ترى النور سريعاً في أنكلترا وفرنسا وأمريكا، ولكن الأشهر التسعة تجاوزت سنين تسعاً ولم تضع الحوامل مواليدهن، وسيبلغن التسعين دون أن يلدن! وليس ثمة أمل في أن يلدن إطلاقاً، بل على العكس من ذلك، فقد ولدت الدول الاشتراكية يوم أن انعقدت النطفة في أرحامها. واليوم تجد الدول الاشتراكية من أكثر الدول تخلفاً، يقول (ماو) في (أربع مسائل فلسفية بكل صراحة وبغير أن يشير إلى اسم ماركس: إن مقولة كون التناقض الاقتصادي هو التناقض الأكبر ليس صحيحاً دائماً، فثمة حالات يكون فيها التناقض الفكري هو الأهم، وفي حالة أخرى يمكن البناء على أساس إقتصادي، وفي غيرها يجب تغيير النظام الاجتماعي أولاً، ومن ثم يتغير النظام الاقتصادي، وهذا كله هراء، ليس اليوم ثمة كلام أشد هراء من القول ببناء تحتي وبناء فوقي، وإنه لمَّا يؤسف له أن بعض شبابنا ما يزال يرى في أمثال هذه الأقوال كلاماً علمياً، والأعجب من ذلك أن بعضاً آخر يريد أن يطبق الإسلام على هذه الأقوال، فيقولون: إنَّ الإسلام أيضاً يعتبر الاقتصاد هو الأساس أو البناء التحتي، هؤلاء لا هم يعرفون الإسلام ولا هم يعرفون الماركسية، لقد انكشف زيف هذه الأقوال فيما بين الماركسيين أنفسهم وفي العالم أجمع، ولم يبق منها إلاَّ جانبها الدعائي ليس غير، وذلك لأنها أقوال قائدهم ومنظرهم الأول، فهم لا يرغبون في تفنيدها علانية، فيغضون الطرف عنها، مضطرين إلى ذكرها في دعاواتهم.

لماذا يرى الماركسيون التاريخ مظلماً؟

يسعى الماركسيون إلى إظهار تاريخ البشر أسود مظلماً، لا نور فيه إلا في مرحلة الاشتراكية البدائية، وفي مرحلة الكومونة النهائية، الشيوعية، أما ما بين هاتين المرحلتين ومنذ ظهور الملكية الخاصة، فتاريخ البشر يحكمه الباطل والظلم والفساد والشر وإراقة الدماء والخداع والحيلة والكذب، ويفسرون

حوادث التاريخ الحقيقية بأنها خدعة وظلام فوق ظلام، وحتى الرسل والأديان لم يكن لها دور، فهي لم تصنع الإنسان، بل الإنسان صنعها، وكانت وسيلة بيد الإنسان للإيغال في الظلمة ولتخدير الشعوب وخدعها، فإذا ظهر من يتحدث عن العدالة والحق فلا بد أنه كان يخفي غرضاً آخر وراء ذلك، أيمكن حقاً أن يظهر أحد في مرحلة الملكية الخاصة ليطالب بالحق والعدالة؟ لا شك أن الماركسيين يعترفون أحياناً بأن التاريخ شهد انتفاضات المحرومين (على الرغم من أن هؤلاء كانوا يطالبون بحقوقهم، لا بالعدالة، ولكن لو طبقت العدالة لنالوا هم أيضاً حقوقهم)، إلا أن هذه الحركات ما كانت لتصل إلى نتيجة بالنظر لكونها حدثت في عهود الملكية الخاصة، أو العبودية، أو الإقطاع البورجوازية، كالسباحة بعكس التيار قد تسير الطبقة الفوقية أحياناً وبصورة موقتة وسطحية بخلاف حركة الطبقة التحتية، ولكن ليس دائماً، وإن البصيص الذي ربما يكون قد لمع يوماً في تاريخ البشرية كان وقتياً سرعان ما خبا واستتب الظلام مرة أخرى، إن ما جاء ليكون إداماً للبشر أصبح وبالاً عليهم.

إن الأديان مهما فعلت فإنَّها لم تكن إلا ذات أثر محدود ولم تستطع أن تحل أي عقدة في الحياة مثل المدينة الفاضلة التي قال بها أفلاطون، فهي لم تزد عن كونها مدينة مثالية خيالية غير عملية لم يستطع أحد، حتى أفلاطون نفسه، أنْ يخرجها إلى حيز التحقيق[1]، وعليه فإن هذه كلها حوادث عابرة لا تدوم أكثر من لحظة، فإذا بقي الإمام علي عليه السلام خمس سنوات في الخلافة، فإنَّها، بالقياس إلى تاريخ البشر، لا تزيد على ثانية واحدة، ولا تدخل في الحساب، فالهيمنة على كل التاريخ كانت للظلم والظلام.

هذا ضرب من المبارزة الذكية التي يتوسل بها الماركسيون، حتى إن إصحاب الأديان يخدعون بها أحياناً، إنها واحدة من خططهم الماكرة التي يبتغون منها إضعاف الدين والتهوين من أهميته، إذ إن المنادي طوال التاريخ بالحق

---

(١) لم يستطع أفلاطون حتى بناء قرية واحدة على غرار ما أراد في مدينته الفاضلة، بل أنه تخلى في أواخر عمره عن نظريته تلك.

والعدالة، والمدافع عن المظلومين وأصحاب الحق كان الدين وحده، فالفلاسفة القدامى أنفسهم لم تكن هذه الأمور تخطر على بالهم، إن الدين هو الذي رفع شعار العدالة والمساواة والأخوة، وإنكار ذلك تكذيب للتاريخ وإجحاف بحقه.

إنني في إحدى محاضراتي تحت عنوان (الملحمة الحسينية) انتقدت أصحاب المنبر والعزاء على الحسين عليه السلام وقلت إن لحادثة عاشوراء صفحتين، أو وجهين: صفحة سوداء، وصفحة بيضاء أو كالعملة ذات الوجهين، في وجه يرتسم الظلم والجريمة والقسوة واللاإنسانية والوحشية، وأبطال هذه الصفحة ابن زياد، وعمر بن سعد، وشمر وسنان بن أنس، وحرملة الكوفي وغيرهم، ومثلما إن هذه الصفحة من أشد صفحات التاريخ سواداً، فإن الصفحة الأخرى من أشد صفحات التاريخ التماعاً، نرى في تلك الصفحة الإيمان والحقيقة والتوكل على الله والمجاهدة والصبر والرضا، وأبطال هذه الصفحة هم الحسين عليه السلام وإخوته، وأبناؤه، وأبناء إخوته، وأصحابه، ولو وضعنا هذه الصفحة الجميلة بإزاء تلك الأخرى القبيحة لفاضت عليها وزيادة، ولكن يبدو أن أصحاب المنابر قد اعتادوا على تكرار قراءة الصفحة السوداء للناس، وكأن ليس لهذا التاريخ صفحة بيضاء وكأن الإمام الحسين وأصحابه لم يكونوا سوى أناس أصابهم الحيف، وأحاط بهم الظلم، وذهبوا ذهاب غير الأبطال، مع أننا قلنا إنَّ للقضية وجهين، وإن وجهها الجميل أرجح من وجهها القبيح، إن هذا هو الاعتراض نفسه الذي يوجه إلى كتاب التاريخ من الماديين الذين يسعون إلى إراءة صفحات التاريخ سوداً حالكة، لأن إراءة الصفحات البيض يخالف وجهة نظرهم، إذ إنَّ الكشف عن صفحات التاريخ الجميلة يبطل مقولة المادية التاريخية فهم يقولون إن الإنسان قد انسلخ عن إنسانيته بدخوله مرحلة الملكية، وأصبح، كما يقول ماركس، غريباً مسخاً، فالمستغل خرج عن إنسانيته بشكل، والمستغلّ خرج عنها بشكل آخر. لقد كان الإنسان إنساناً عندما كان في مرحلة الاشتراكية البدائية، ولا يعود إلى إنسانيته إلاَّ عندما يعود إلى الاشتراكية الثانية، ولكنه فيما بين هاتين المرحلتين مجرد عن الإنسانية، فلا يمكن أن تكون في تاريخه بقعة مضيئة.

فما العمل إذن؟ على البشرية أن تنتظر حتى تطوي حافلة التاريخ مراحلها

وتصل إلى هدفها، وذلك يكون عندما تفرض وسائل الانتاج الاشتراكية فرضاً على المجتمع، إذن فالإنسان لا دور له في إقامة الاشتراكية والحق والعدالة، وليس بإمكانه أن يؤخر ذلك أو يقدمه، بل يجب أن يحصل هذا بصورة طبيعية كجريان الحوادث الطبيعية التي تقع حين تتوافر شروط وقوعها بصورة تلقائية.

أما النظرة الإسلامية فهي بخلاف النظرة الماركسية تماماً، سبق أن قلنا في بداية هذا البحث إنَّ القرآن يقول: إنَّ جريان الوجود مبني على أساس من الحق، والحق في القرآن أصيل، ولكنه في الوقت نفسه لا ينكر وجود الباطل، إلاَّ أنه لا يعتبره أصيلاً، ولهذا فالقرآن حسن الظن بالتاريخ، ويؤكد أصالة الإنسان، فهو لا يقول إن الإنسان مجرد آلة واقعة في مسير إجباري أعمى، لأنه يرى الإيمان أصيلاً أيضاً، يعتقد الإسلام أن في الإنسان نزوعاً ذاتياً نحو الصدق والأمانة والعدالة، وبحسب تعبير القرآن، إن الإنسان حنيف يطلب الحق، أي أن به ميلاً فطرياً إلى الكمال والخير والحق، كما أنه في الوقت نفسه يملك الحرية وحق الاختيار، ولذلك فهو قد ينحرف عن سيره فيعادي الحق ويظلم ويكذب، وهذه يراها القرآن انحرافات وقتية عابرة. وعليه، فالباطل، في هذا المنظور، يعتبر حالة نسبية وتابعة، ولا تعدو أن تكون ظاهرة طفيلية، فالظلم ما منشؤه؟ هو إنَّ الظالم بدلاً من استخدام تلك الفطرة الملكوتية الربانية فيما يرضي الله، يستخدمها لإرضاء ما هو شيطاني وغير إلهي.

إن الباطل والشر ينبعان من انحراف في السير يعتبر من لوازم حالة من حالات وجود الإنسان وهي كونه حراً مختاراً. الحق أصيل والباطل طارىء، والحرب سجال دائماً بين الأصيل والطارىء، ولكن الغلبة لا تكون دائماً للباطل والهزيمة دائماً للحق، إنما كانت له الاستمرارية، والذي أدام مسيرة الحياة والحضارة هو الحق، وما كان الباطل إلاَّ مظهراً لشرارة التمعت ثم خبت وتلاشت، هكذا هي فطرة الإنسان حتى في الاتحاد السوفييتي، فإذا صرفت النظر عن الملايين العشرة الشيوعيين ـ ولعل نصف هؤلاء أيضاً من المخدوعين ـ واتجهت إلى المئة والتسعين مليوناً الباقين لوجدتهم أناساً فطريين، أي: إنَّهم مسلمون بالفطرة سليمون بالفطرة فإذا كان المجتمع كما يقول الماركسيون فيه

يطغى الظلام على النور، والشر على الخير، يكذب الناس بعضهم بعضاً، ويخون الناس بعضهم بعضاً، لا تجد بينهم تقياً مؤمناً ورعاً، فإن من المستحيل أن تقوم لمثل هذا المجتمع والشر الشرير الذي تسود أفراده نوازع الشر، إنكم إذا نظرتم إلى القمم الشامخة فإنهم ليسوا مقياساً للمجتمع، فالمجتمع كالفرد، يقول الفلاسفة: إنَّ الحالة التي تحفظ الحياة تقع بين حدين، أي: إنَّها، حسب تعبيرهم، تراوح بين مزاجين، فضغط دم الإنسان مثلاً، ينبغي أن يكون بين حدين صعوداً ونزولاً، فإن تجاوزهما هلك، أما التعادل فيكون بين ذينك الحدين لذلك يسعى الإنسان ليبقي مزاجه في حالة من التعادل. ولو قلَّت نسبة اليوريا أو زادت عن حد معين لكانت غير سليمة، إن عدد كريات الدم البيض والحمر ينبغي ألاَّ يزيد أو ينقص عن مقدار معين، كذلك نسبة السكر يجب ألا تتجاوز حدي الصعود والنزول المسموح بهما، كذلك مزاج المجتمع فلو قل ميزان الحق والعدل عن حد معين مات ذلك المجتمع، ولو ظل مجتمع باقياً فمعنى ذلك أنه ما يزال يراوح بين حدي الباطل إفراطاً وتفريطاً، فإذا كان يقف عند حد الاعتدال، فإنه مجتمع متقدم، ولكنه قد يكون واقفاً عند تخوم التمزق من هذا الحد أو من ذاك، فكيف ترى كانت تلك المجتمعات التي يقول عنها القرآن: إنَّها قد هلكت؟ تلك هي المجتمعات التي كان فيها الباطل غالباً.

إن القرآن يؤكد على ضرورة أن يكون المجتمع في حالة تعادل حقيقي، لذلك فإن المجتمع المريض غير المجتمع الذي يحكمه الباطل، ولا يجوز الخلط بينهما، إن الحرب بين الحق والباطل كانت مستعرة دائماً، وقد يرى الإنسان أن الباطل يغطي أحياناً وجه الحق، ولكن الباطل لا يقوى على البقاء طويلاً، فيزول.

إن وجود الباطل وجود تابع طفيلي مؤقَّت، إنما الحق هو الذي يستمر ويدوم، عندما ينحاز مجتمع بمجموعه نحو الباطل، فقد حكم على نفسه بالفناء، أي إن الانتماء التام إلى الباطل والانقطاع الكامل عن الحق هلاك محقق، إن الباطل ميت، إنه شيء محكوم عليه بالموت من داخل ذاته، مثلما يقال اليوم إن الحضارة الفلانية آيلة للفناء والزوال، أي إنَّ الموت يأتيها من داخلها، وإن يكن ذلك بالتدريج وببطءٍ.

نظرة إلى القرآن:

يلزمنا هنا أن ندقق النظر في تفسير بعض الآيات القرآنية التي تتناول الحق والباطل:

١ ـ في بدء البحث ذكرت شيئاً حول بسم الله الرحمن الرحيم، وإن الأصالة لرحمانية الله، وقلت: إنَّ الغضب والجبروت والقهر والانتقام ـ وهي من الصفات الإلهية ـ أسماء لها سمة التبعية، لأنها تنشأ عن لطفه، في هذا المنظور الرفيع لا شيء سوى الله ورحمانيته ورحيميته، وكل ما هو موجود خير وكمال وجود، بينما الشر والنقص والعدم أمور اعتبارية تابعة ونسبية، الخير هو الغالب في نظام الوجود، والأصالة للحق، وإذا ظهر الباطل فإنه غير أصيل ومحكوم عليه بالفناء، ولا يبقى إلا الحق: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[1]. ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾[2].

وهذا هو حكم تاريخ البشر الذي يرى الحق ظافراً، وإن النظام الحق ظاهر على أنظمة الباطل: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ ﴿٣٣﴾﴾[3].

٢ ـ آيات سورة البقرة: في أوائل هذه السورة يرد ذكر ثلاث فرق من الناس: فرقة المؤمنين، وفرقة الكافرين، وفرقة المنافقين.

فريق المؤمنين هم الذين يؤمنون بالغيب، ويقيمون الصلاة حقاً وبأصولها الكاملة، وينفقون ويؤمنون بدينهم، الدين الإلهي، وبالعالم الأخروي، هؤلاء موفقون وقد هداهم الله إلى صراطه المستقيم.

فريق الكافرين مثلهم مثل التلميذ الذي لم يستطع المعلم بكل صراحة نصائحه ومحاولاته أن يهديه إلى الطريق القويم، وأن يربيه تربية صالحة، فيقول لأبيه: أُتركه، فلا فائدة ترجى منه وليس بالإمكان إصلاحه، إنَّ الكفر يكون بعد

---

(١) سورة القصص: الآية٨٨.

(٢) سورة الرحمن: الآية٢٧.

(٣) سورة التوبة: الآية٣٣.

العرض، فهؤلاء قد كفروا بما عرض عليهم، فلم تعد تنفعهم نصيحة ولا إرشاد: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ ۝٦ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ وَعَلَىٰ سَمۡعِهِمۡۖ وَعَلَىٰٓ أَبۡصَٰرِهِمۡ غِشَٰوَةٞۖ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ﴾[1].

أما المنافقون فالقرآن يوليهم اهتماماً أكبر، ويورد فيهم آيات أكثر، والمنافقون هم الذين يستغلون الدين لمنافعهم، أي إنهم يتظاهرون بالتدين، مع أنهم في الباطن ضد الدين: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَمَا هُم بِمُؤۡمِنِينَ ۝٨ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَمَا يَخۡدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمۡ وَمَا يَشۡعُرُونَ ۝٩﴾[2].

إنهم يريدون أن يخدعوا الله والحق والمؤمنين، ولكن القرآن يقول إنَّهم فاشلون، فهم يحسبون أنهم يخدعون الناس، ولكنهم إنما يخدعون أنفسهم دون غيرهم، ثم يشرح القرآن طريقة مخادعتهم، هكذا. ﴿وَإِذَا لَقُواْ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوۡاْ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمۡ قَالُوٓاْ إِنَّا مَعَكُمۡ إِنَّمَا نَحۡنُ مُسۡتَهۡزِءُونَ﴾[3].

يتوهمون أنهم أذكياء بقولهم لأهل الإيمان: إنَّهم منهم، ولكنهم عندما يخلون إلىٰ أصحابهم، الشياطين من أمثالهم، يؤكدون لهم إنَّ إيمانهم ظاهري وإنَّهم معهم، وإنما هم يسخرون من أهل الإيمان، ولكن الله يؤكِّد: ﴿ٱللَّهُ يَسۡتَهۡزِئُ بِهِمۡ وَيَمُدُّهُمۡ فِي طُغۡيَٰنِهِمۡ يَعۡمَهُونَ﴾[4].

فسخريتهم تلك سخرية بأنفسهم لأن الله سيهزأ بهم، فإن من طبيعة الدنيا أن يكون أمثال هؤلاء أضحوكة يتخبطون في عماهم، ثم يضرب الله بهم مثلاً، فيقول: ﴿مَثَلُهُمۡ كَمَثَلِ ٱلَّذِي ٱسۡتَوۡقَدَ نَارٗا فَلَمَّآ أَضَآءَتۡ مَا حَوۡلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمۡ وَتَرَكَهُمۡ فِي ظُلُمَٰتٖ لَّا يُبۡصِرُونَ﴾[5].

إنهم كانوا يجرون خططهم الشيطانية، ويضعون عقولهم في خدمة

---

(١) سورة البقرة: الآيتان ٦، ٧.
(٢) سورة البقرة: الآيتان ٨، ٩.
(٣) سورة البقرة: الآية١٤.
(٤) سورة البقرة: الآية١٥.
(٥) سورة البقرة: الآية١٧.

أهوائهم وشرورهم (والعقل على كل حال، نور، مثلما أن الحواس والغرائز أنوار هادية أيضاً)، إنَّ من يضع عقله في خدمة الشر وضد هداية الدين، كالذي يشعل في ظلام الليل ناراً ليهتدي بنورها في الصحراء، وهو يستفيد منها فعلاً في أول الأمر ويرى بها ما حوله، ولكن الله سرعان ما يطفئها ويتركهم في الظلمات: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾[1].

فهو يأخذ منهم حتى العين والأذن واللسان، لأنه إذا كانت العين مبصرة فإنَّها تستطيع أن تلحظ بصيصاً بادياً من بعيد فتهتدي به، وإذا كانت الأذن سامعة لأمكنها أن تسمع عن بعد صوت أجراس بعير أو نفير سيارة فتدرك إنَّ الطريق من هناك، وإذا كان اللسان طليقاً لأمكنه أن يصرخ ويستنجد، وقد ينجده عابر سبيل، ولكن هذه كلها تؤخذ منه أيضاً. ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فِيهِ ظُلُمَٰتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ وَٱللَّهُ مُحِيطٌۢ بِٱلْكَٰفِرِينَ﴾[2].

وهذا مثل أشد يضربه الله في القرآن، فثمة برق يخطف في السماء لحظة ويتلاشى، ولكنه مصحوب بالرعد، فيضع هؤلاء أصابعهم في آذانهم خوفاً، وتكون النتيجة أنهم لا يعثرون على الطريق ويبتعدون عن أهدافهم.

هكذا نجد أن القرآن لا يقر للخديعة بأي نجاح ولا توفيق، ولا يقول: إنَّ العالم يديره الخداع، إن القرآن يرفض القول بأن التاريخ تسيره القوة والخدعة وتحركه الظلمة، بل إنَّ القرآن لايرى في منطقه إمكان سيادة الشر والفساد والظلم على مجتمع عموماً، ثم يبقى ذلك المجتمع ويدوم، ولهذا يقول النبي الكريم ﷺ: «المُلْكُ يَبْقىٰ مَعَ الكُفْرِ وَلاَ يَبْقىٰ مَعَ الظُّلمِ».

وهذا يعني إنَّنا قد نرى الظلم أحياناً يتبوأ مكاناً رفيعاً، كأن نرى، مثلاً، نادر شاه الذي كله ظلم، ولكن المجتمع ليس نادر شاه[3] ففي الوقت نفسه الذي

---

(١) سورة البقرة: الآية١٨.

(٢) سورة البقرة: الآية١٩.

(٣) من الواضح أن المقصود هو محمد رضا شاه المقبور، لأن هذه المحاضرة قد ألقيت في عهد جبروته وطغيانه، فكان لا بد من التمويه ـ المترجم.

يبني فيه نادر شاه من الجماجم منارة، فإنك لو توغلت بين أفراد المجتمع وقمت بإحصاء صغير، لأدركت أن المجموع ما زال الصدق فيهم يغلب الكذب، والأمانة تطغى على الخيانة، والعفة على الفساد، إن المجتمع عموماً هو الذي يجب أن يؤخذ بنظر الاعتبار، وعلى الأخص هيكله الأساس الأصيل.

٣ ـ آيات سورة الصافات، في أواخر هذه السورة ترد آيات تتحدث عن انتصار الأنبياء ورسالتهم وحكمهم (هذا الموضوع يرد في آيات أخرى مختلفة في القرآن). ﴿وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٧١﴾ إِنَّهُمْ لَهُمُ ٱلْمَنصُورُونَ ﴿١٧٢﴾ وَإِنَّ جُندَنَا لَهُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ ﴿١٧٣﴾﴾[١]، ترى هل يقصد بالانتصار هنا الانتصار العسكري؟ أي إنَّه إذا قامت حرب بين نبي أو أتباع نبي، أو رجل من رجال الحق، أو ولي من أولياء الله، أو إمام وطرف آخر، فإن الطرف الآخر يكون هذا المهزوم دائماً، لا شك إن هذا ليس ما يقصد إليه القرآن، لأنه كثيراً ما يتحدث عن قتل الأنبياء بغير حق: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَيَقْتُلُونَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ ٱلَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِٱلْقِسْطِ﴾[٢].

وعليه، فمن الواضح أن المقصود ليس النصر العسكري، بل إن انتصار جند الله هو انتصار أهل الحق، لأن حربهم حرب عقائدية، فانتصارهم انتصار عقائدي أيضاً، صحيح أن الوجه الظاهري يدل على وجود صدام عسكري، إلاَّ أن الأمر ليس دائماً كذلك، فمرة تكون الحرب ذات طبيعة سياسية، مثل حروب سلاطين إيران مع الروم، فقد كان هؤلاء يريدون الاستيلاء على قسم من أراضي أولئك، وأولئك كانوا يريدون الشيء نفسه، وكان النصر مرة حليفاً لهؤلاء ومرة لأولئك، هنالك أيضاً الحروب ذات الطبيعة الاقتصادية، أي: إنَّ الطرفين يتحاربان للإستيلاء على منابع ثروات البلد الآخر، وتكثر هذه الحروب في أيامنا هذه، وعلى الأخص في المناطق التي لها أهمية استراتيجية، فما الذي يحمل الدول الكبرى على إبداء هذا الاهتمام الكبير بالشعوب الضعيفة، أو مثلاً باليمن الجنوبي الذي ليست له أهمية كبيرة بذاته؟ وحيثما توجد

---

(١) سورة الصافات: الآية ١٧١ ـ ١٧٣.

(٢) سورة آل عمران: الآية٢١.

الثروات، ويوجد النفط تتركز الاهتمامات أكثر. فمعظم الحروب دوافعها اقتصادية وتستهدف الاستيلاء على المصادر الاقتصادية، ولا تستهدف التوسع الأقليمي، فإذا كانت بريطانيا تحارب في الهند فليس لتوسيع رقعة أرضها، بل لكي تجعل من الهند سوقاً إستهلاكية لتصريف بضائعها فيها، ولتستثمر معادنها وثرواتها الأرضية.

وهناك حروب لها دوافع عقائدية، فهذه دولة تحمل عقيدة معينة وتريد أن تزيح عن طريقها العوائق، أو تريد فتح الطريق أمام عقيدتها لتنتشر في العالم، وهذا الإمام علي عليه السلام يصرح قائلاً: إنَّ حروب صدر الإسلام كانت ذات دوافع عقائدية، فيقول: «وحملوا بصائرهم على أسيافهم».

أي: إنَّهم كانوا يريدون بالسيف أن ينذروا الناس، ولا شيء غير ذلك، لم يكونوا يريدون الاستيلاء على شيء ما للناس، بل كانوا يريدون أن يعطوا، وما كانوا يريدون إعطاءه هو البصيرة والإدراك، فإذا قلنا: إنَّ الأنبياء منتصرون فلسنا نقصد الانتصار العسكري. إننا إذا نظرنا إلى حرب الحسين بن علي عليه السلام مع جنود يزيد وابن زياد من الناحية العسكرية، أي من حيث الوجه الظاهري، يعتبر الحسين مغلوباً وأولئك هم المنتصرون، ولكننا إذا نظرنا إلى طبيعة الصراع نجد إنَّها فكرية وعقائدية، أي: إنَّ حكومة يزيد كانت رمزاً يسعى للقضاء على الفكر الإسلامي، فكانت حرب الحسين لإحياء الفكر الإسلامي، في هذه الحالة ينبغي أن نرى هل إنَّ الحسين قد حقق ما قصد إليه أم لا؟ هل استطاع أن يحيي فكره في العالم أم لم يستطع؟ لقد استطاع، إنَّ أربعة عشر قرناً قد انقضت، وذكرى نهضة الحسين تنال كل سنة انتصاراً جديداً، أي: إنَّ كل سنة عاشوراء، وتعود عاشوراء، ومعنى (كل يوم عاشوراء) هو أن حرباً تشن كل يوم باسم الحسين على ظلم أو باطل، ويتم فيها إحياء حق وإجراء عدالة، هذا هو الانتصار، وهل ثمة انتصار أعلى من هذا؟ إن يزيد وابن زياد وأمثالهما يذهبون، والحسين والعباس وأمثالهما هم الباقون، باعتبارهم مُثُلاً، بالطبع، لا باعتبار أشخاصهم، باعتبارهم أناساً تمسكوا بحقهم في الاختيار وهيمنوا على مجتمعهم، نعم، أولئك يموتون وهؤلاء يظلون أحياء.

٤ ـ آيات سورة الأنبياء الآيات ١٦ و١٧ و١٨ من هذه السورة تدور حول خلق السماوات والأرض، وعلى أن نظام الوجود، بالمقياس الدنيوي، قائم على الحق، لا على الباطل: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ۝١٦ لَوْ أَرَدْنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّٱتَّخَذْنَٰهُ مِن لَّدُنَّآ إِن كُنَّا فَٰعِلِينَ ۝١٧﴾.

ثم يقول: ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِٱلْحَقِّ عَلَى ٱلْبَٰطِلِ فَيَدْمَغُهُۥ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ ۚ وَلَكُمُ ٱلْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ﴾.

هذه الآية تكشف عن قوة الحق وضعف الباطل وتفاهته، قد يبدو الباطل غالباً في الظاهر، بصورة موقتة، إلاَّ أن الحق ينطلق انطلاقاً ويزيله من الوجود، القذف يعني الإطلاق، فكأنَّنا نصنع من الحق كمثل الرصاصة نطلقها على دماغ الباطل فيطيش ويتناثر، وعندئذ ترون أن الباطل زائل لا محالة، وإنه لم يكن شيئاً، فهو زهوق، وقد استنتج بعضهم من هذه الآية أموراً أخرى وهي: إنَّه بعد أن بقي الحق مخفياً تحت الباطل مدة من الزمن، فإنه عندما ينبري لحرب الباطل يأتي باندفاع شديد يقتلع بنيان الباطل من أساسه، وهذا ما يفعله الله على يد البشر أنفسهم، فيرون الحق كالإعصار المفاجىء، يداهم الباطل فيحطمه تحطيماً، ويلقي به بعيداً، لاحظوا كيف أن نظرة القرآن إلى الحرب بين الحق والباطل نظرة متفائلة، ويقول: لا يخيفنكم مظهر الباطل هذا، ولا يعتورنكم اليأس من انتشار الباطل هذا، لأن الحق هو المنتصر في النهاية، وإن الحق هو الغالب دائماً.

﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ﴾[1].

لقد كان الحق والباطل على امتداد التاريخ في صراع مستمر، إلاَّ أن القرآن يعد بانتصار الحق في النهاية على الباطل انتصاراً لا يبقي من الباطل أثراً، وهو يرى هذا مصير التاريخ النهائي، ولذلك فإنه يوصي الناس بالإيمان، وبألاَّ يأسوا على شيء: ﴿وَلَا تَهِنُوا۟ وَلَا تَحْزَنُوا۟ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ۝١٣٩﴾[2].

كونوا مؤمنين فإن لكم مركزاً رفيعاً، ولا تخشوا قلتكم وكثرتكم، ولا

(١) سورة النور: الآية٥٥.
(٢) سورة آل عمران: الآية١٣٩.

تخافوا ثرواتهم المكدسة في الدنيا، ولا يأخذنكم الهلع من كثرة أسلحتهم واشتداد قوتهم، فلتعدوا أنفسكم بالإيمان والحق، وكونوا مؤمنين حقاً ومع الحق، وعندئذ فإن النصر يكون حليفكم.

والنقطة الأخرى التي يستفاد منها في هذه الآية هي: إنَّ هذه الحركة الثورية قائمة على أساس من قوة الحق وحب الحق، ثورة قائمة بقوة الحق، لا بقوة المعدة، تستثير عبدة الحق لأنهم عبيد الحق، لا لأنهم عبيد البطن، ويرىٰ بعضهم إنَّه ما دام القرآن يدافع عن المستضعفين، فإن نظريته هي: إنَّنا يجب أن نعد جيشاً من الجياع لكي نشبع بطونهم، إن الأمر ليس هكذا، يقول القرآن إنَّنا ننهض من أجل المستضعفين، إلاَّ أن الناهضين قد يكونون من المستضعفين أنفسهم أو لا يكونون، بل إنَّ القرآن لا يتقبل ممن يحارب في سبيل بطنه، فقد قال الرسول الكريم ﷺ: **«مَن كانَت هجرَتُهُ إلى مَالٍ أو امرأةٍ يُصيبُها فَهجرَتُهُ إلى مَا يُهاجِرُ إلَيْهِ»**[١].

فمن تكن هجرته في سبيل الله ورسوله، ينل أجره من الله ورسوله يقول الإسلام: إننا ننهض لكي نخلص المستضعفين، لا لكي نشبع بطونهم الجائعة: إننا نحرك قاطعاً من الإيمان وحب الحق، (بل نقذف بالحق على الباطل) أي إنَّنا نصنع من الحق قوة ثورية ونرميها على الباطل، إن هذه القوة الثورية هي التي تنطلق كالقذيفة إلى قلب العدو، (بالحق) تعني بقوة الحق، بأهل الحق، فتتحول تلك القوة إلى رصاصة تصيب دماغ الباطل، وإذا بالباطل لا وجود له، لأنه لم يكن شيئاً، بل كان هيكلاً تخافونه.

﴿فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌۚ﴾ لا يقول القرآن: إنَّ الباطل يزهق، بل إن الباطل شيء زاهق، شيء زائل أصلاً.

٥ ـ آيات سورة الرعد، يضرب الله في الآية١٧ من هذه السورة مثلاً عميق المعنى للحق والباطل: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتۡ أَوۡدِيَةُۢ بِقَدَرِهَا﴾[٢].

---

(١) دعائم الإسلام: ١/ ٤.

(٢) سورة الرعد: الآية١٧.

لقد أنزل الله ماء صافياً مباركاً بصورة مطر على الجبال والمرتفعات فجرى سيلاً في الوديان والأنهر وامتلأت: ﴿فَٱحۡتَمَلَ ٱلسَّيۡلُ زَبَدٗا رَّابِيٗاۚ﴾[١].

أي: إنَّ المياه علاها الزبد: ﴿وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيۡهِ فِي ٱلنَّارِ ٱبۡتِغَآءَ حِلۡيَةٍ أَوۡ مَتَٰعٖ زَبَدٞ مِّثۡلُهُۥۚ﴾[٢].

فهنا أيضاً زبد مثل ذاك يغطي سطح المعدن الذي يذيبونه ليصنعوا منه الحلي، فترى التافه الرخيص يطفو والثمين المفيد مخفياً تحته. ﴿كَذَٰلِكَ يَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡحَقَّ وَٱلۡبَٰطِلَۚ﴾[٣].

يرى بعض المفسرين إنَّ المعنى هو هكذا: الله يضرب بالحق والباطل الأمثال، ويقول بعض هكذا يضرب الله الحق والباطل أحدهما بالآخر، أي هكذا يكون الصراع والصدام بين الحق والباطل كما يكون الصراع بين الماء والزبد: ﴿فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذۡهَبُ جُفَآءٗۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمۡكُثُ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ﴾[٤].

يصطلح الأدباء على تركيب هذه الجملة بقولهم إنَّ الحكم معلق بالصفة، أي: إنَّ الصفة تكون هي علة الحكم، فهو لم يقل أن الماء يبقى أو المعدن يبقى، بل يقول: إنَّ ذاك الجزء من الماء والمعدن الذي ينفع الناس يبقى، يبقى لكونه ينفع الناس، لكونه خيراً، لكونه مفيداً، أي: إنَّ البقاء يختص بالنافع المفيد، أما ما لا نفع فيه ولا فائدة، فهو محذوف وزائل ومحكوم عليه بالفناء.

﴿كَذَٰلِكَ يَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡأَمۡثَالَ﴾.

ثمة نقاط تتضح لنا من هذا المثل الجالب للنظر:

أ ـ الباطل ظاهري والحق أصيل:

﴿فَٱحۡتَمَلَ ٱلسَّيۡلُ زَبَدٗا رَّابِيٗاۚ﴾، أي: إنَّ الزبد يطفو على سطح الماء ويغطيه، فإذا جاء جاهل بالحقيقة لا يرى سوى الزبد الهائج يتحرك، ولا ينتبه للماء

---

(١) سورة الرعد: الآية١٧.
(٢) سورة الرعد: الآية١٧.
(٣) سورة الرعد: الآية١٧.
(٤) سورة الرعد: الآية١٨.

تحته، مع أن الحركة والثورة للماء، لا للزبد، ولكن بما أن الزبد هو السائد على سطح الماء، فإن العين التي لا تبصر غير الظاهر ولا تتعمق إلى ما وراء ذلك، لا ترى سوى الزبد.

كذلك هو الباطل الذي يركب الحق ويغطي وجهه، بحيث أنه إذا نظر أحد إلى سطح المجتمع ولم يغص إلى الأعماق، فلا يبصر سوى القمم الشامخة والذين يملأون العين، فمثلاً إذا رجعنا إلى القرن الثالث عشر في إيران، فإن أول شخص يستلفت نظرنا هو (ناصر الدين شاه)، وقد نظن أن جميع الناس كانوا على شاكلته، مع أنه لو كان الأمر كذلك لما كان اليوم لإيران وجود، لو كان الناس (هارون الرشيد) ويملكون طبيعة هارون الرشيد لاستحال بقاء مجتمع إسلامي، لأن هارون الرشيد كان مظهراً من مظاهر الظلم والجور والاعتداء والخداع واتّباع الشهوات واللاعفة واللاطهارة، فلو ذهبنا على عهده إلى القرى والأرياف في البلاد، فهل كنا نرى جميع الناس مثل هارون الرشيد نفسية وأخلاقاً وعملاً؟ هل كان كل عامل وفلاح وتاجر وصاحب حرفة أو فن هارون بنفسه؟ أي هل كان كل امرىء يكذب على صاحبه، ويخونه، بغير وازع من عفة وتقوى؟ لا شك أن الحال لم تكن هكذا أبداً، فهارون الرشيد نفسه كان يعيش على ما كان الشعب يتحلى به من صدق وأمانة وحق وحقيقة، إذن حتى لو كان هناك ألف هارون الرشيد، فلن يكونوا معياراً يقاس عليهم، فيحكم بغلبة الشر على الخير.

إنك لو نظرت إلى هذه المسيحية المحرفة وذهبت إلى الريف المسيحي، فهل كل قسيس ترونه لا بد أن يكون إنساناً فاسداً قذراً؟ لا والله، بل إن من بينهم أكثر من سبعين أو ثمانين بالمئة من ذوي الإحساس المؤمن التقي الخالص، وممن منحوا الناس باسم المسيح وباسم مريم العذراء، كثيراً من روح التقوى والصدق والطهارة، فهم ليسوا مقصرين، بل هم من أهل الجنة، وكذلك قسيسهم يذهب إلى الجنة، إذن أن لا يحسب رجال الدين الحاكمين الفاسدين والباباوات على الغالبية العظمى من المبشرين المسيحيين وأتباع المسيح.

إن هذا الذي نراه على السطح ليس سوى ذلك الزبد الرابي على وجه الماء، ولكن ما إن يتعمق المرء في دراسة أكثرية المجتمع يجد إنَّ الذين لم يستلفتوا نظره هم الذين، في الواقع، يديرون عجلة المجتمع، ويرى هؤلاء أقرب إلى الحق والصدق والأمانة، إن هذا السائق الذي يطوي المسافات بين المدن، مخاطراً بحياته، حتى ينال ١٥٠ أو٢٠٠ تومان، أو ذلك الفلاح الذي يكد ويكدح دائماً ليقيم أود عياله، أترى الشر فيه وفي أمثاله يغلب الخير؟ أبداً، إن معظمهم ما يزالون على فطرتهم الإسلامية والإنسانية التي فطروا عليها، هذه الكثرة الكاثرة من العمال الذين يعملون في المصانع، عندما يختلط بهم المرء يأخذه العجب: كيف يمكن لهؤلاء وهم على حالتهم هذه، أن يظلوا متفائلين يحسنون الظن بمجتمعهم وبدينهم، وما يزال الإيمان يعشش في صدورهم، وعليه، فإن المجتمع يؤلف أكثريته أناس يغلب الخير الشر فيهم، وإن لحظت شيئاً من الفساد في بعضهم، فذاك ناشىء من الجهل والقصور لا التقصير، وهو زائل فلا يمكن اعتبار أمثال هؤلاء الذين لا يدركون مقصرين ووضعهم إلى جانب المفسدين والمخربين والمنحرفين، وهكذا نجد إنَّ الأصالة للحق وللنظام، كالماء يجري تحت الزبد، فالمجتمع يتقدم بهما إلى الأمام، ولكن الباطل يبقى ظاهراً للعيان على السطح فحسب.

ب ـ الباطل طفيلي والحق أصيل:

إن النقطة الأخرى التي ندركها من هذا المثل القرآني هي أن الباطل يظهر كتابع طفيلي للحق، ويتحرك بقوة الحق، أي: إنَّ القوة المحركة ليست من عنده، إنما هي للحق، والباطل يتحرك بها.

إن الزبد الطافي على سطح الماء لا يتحرك بقوته الذاتية، بل محركه هو الماء باندفاعه وقوته، إذا ظهر معاوية وارتكب كل تلك الأعمال الباطلة، فإن تلك القوة الاجتماعية لم يوجدها معاوية، وإن الطبيعة الحقيقية لتلك القوة ليست كطبيعة معاوية، وليس في بطن المجتمع ماهية مثل ماهية معاوية، بل هناك المعنويات، غير أن معاوية ركب تلك القوة، ويزيد الذي قتل الحسين

قال: (قتل الحسين بسيف جده). وهذا صحيح من جهة، أي: إنَّهم استغلوا قوة النبي ﷺ وقتلوه بها، ذلك أنهم كانوا يثيرون الناس بمناداتهم: يا خيل الله اركبي وبالجنة ابشري، قال الإمام الباقر عليه السلام: لقد اجتمع ثلاثون ألف نفر لكي يقتلوا جدنا الحسين عليه السلام و(كل يتقرب إلى الله بدمه) لأنهم كانوا يحسبون يزيد خليفة رسول الله، وإنَّ الحسين قد خرج عليه، فلا بد من حربه، فسيف الحق هنا بيد الباطل يضرب الحق به، وهكذا يستعمل الباطل قوة الحق، كالدملة إذ تتغذى على دم الإنسان، فهي تكبر يوماً فيوماً ويضعف الإنسان يوماً فيوماً ويصفر لونه، وتغور عيناه، وتخور قواه.

يقول القرآن: عند جريان السيل، فإن ما يتحرك، وإن ما فيه القوة التي تزيح كل ما يقف في طريقه هو الماء، ولكنك لا تراه، وإنما ترى الزبد الذي يغطيه فتظن إنَّه هو المتحرك القوي، ولكن لولا الماء لما استطاع الزبد أن يسير خطوة واحدة، إنما هو قد ركب متن الماء مستفيداً من قوة حركته، هكذا الباطل في الدنيا، إنه دائماً يستغل قوة الحق، فالصدق حق والكذب باطل، ولولا وجود الصدق في العالم لما كان للكذب وجود، أي إذا لم يوجد في العالم شخص واحد يقول الصدق، وكان كل الناس يكذبون ـ الأَب على ابنه، والإبن على أبيه، والزوجة على زوجها، والزوج على زوجته، والرفيق على رفيقه، والشريك على شريكه ـ فلن يستطيع الكذب أن يحقق مرامه، لأن أحداً لا يصدق أحداً، لماذا نلاحظ إنَّ الكذب نافع أحياناً ويفيد الناس في بعض الأوقات؟ ذلك لأن الصادقين كثيرون في العالم، لأن الكاذب يسمع الكثير من الصدق من نفسه ومن غيره، فإذا كذب الكاذب حسبه السامع صادقاً فينخدع به وهذا يعني أن تلك الكذبة قد استمدت قوتها من الصدق، ولولا وجود الصدق لما كذب أحد، لأن السامع يعتبر الكذب صدقاً، فينخدع به، وإلا لو اعتبر الكذب كذباً لما أولاه اهتماماً، كذلك الظلم، إذ لولا وجود العدل في العالم لما كان للظلم وجود، إذا لم يثق أحد بأحد مطلقاً، وإذا سعى كل لكي يسرق من الآخر، عندئذ ما كان بإمكان أظلم الظالمين أن يسرق من أحد شيئاً، لأن الظالم في ظلمه يعتمد على الوجدان والشرف والثقة والاطمئنان المتبادل بين

الذين يرعون حق الإنصاف والأخوة والمساواة فيما بينهم، فيستفيد هو من تلك الصفات، إذ إنَّها هي التي تحافظ على قواعد المجتمع فبوجودها يستطيع السارق أن يسرق، لو أنك استمعت إلى إذاعات العالم لما سمعت أياً منها تشيد بذكر طاغية على أنه طاغية، أو تقول: إننا نريد أن نظلم وأن ننهب ثروات الشعوب، بل تراها جميعاً لا حديث لها إلاَّ السلام، وإلاَّ الحرية، وإلاَّ الدفاع عن حقوق البشر، مع أن من المحقق أن أكثريتها، إن لم يكن كلها، تكذب، أي إنها تريد أن تعيش في ظل تلك الصفات، والأسماء، ففي ظل الحرية هم يقتلون الحرية. ولقد قيل: (أيتها الحرية، كم من جرائم ترتكب في الدنيا باسمك). هذا هو معنى أن يعيش الباطل على الحق، لقد استمد كل من ناصر الدين شاه وهارون الرشيد ومعاوية قوة باطلة من قوة الحق عند الناس، وإلا فإنهم بذواتهم لم يكونوا أقوياء.

سمعت مرة حكاية أرى الموقع مناسباً لذكرها: يقال: إنَّ أحد علماء فارس قدم إلى طهران، وسرقت نقوده في أحد الفنادق، فبقي حائراً لا يدري ما يصنع لأنه لم يكن يعرف أحداً في طهران، ولكن لحاجته إلى النقود، يخطر له أن يخط عهد الإمام علي عليه السلام إلى مالك الأشتر بخط جيد وعلى ورق ممتاز ويقدمه إلى الصدر الأعظم رئيس الوزراء في طهران، فيكون قد ضرب عصفورين بحجر: إسداء النصح للوزير والحصول على ما يسد حاجته.

يتحمل هذا العالم الكثير من العناء في كتابة الرسالة ويطلب موعداً لمقابلة الصدر الأعظم، ويدخل عليه، فيسأله الأخير ما هذا؟ فيقول هذا عهد أمير المؤمنين إلى مالك الأشتر، فيفكر الصدر الأعظم برهة، ثم ينشغل بأموره، فيظل صاحبنا جالساً مدة من الزمن، ثم يطلب الإذن بالخروج، فيقول له الصدر الأعظم: كلا إجلس الآن، فيجلس هذا الرجل المحترم، ويأتي الناس ويذهبون، ويبلغ الوقت أواخره، فينهض للخروج، فيكرر عليه الصدر الأعظم قائلاً: كلا، إجلس، إن لنا بك حاجة، ويذهب الجميع إلا الخدم، فيقوم للذهاب مرة أخرى، ومرة أخرى يطلب منه الصدر الأعظم البقاء، ويأمر الخدم بالخروج وبإغلاق الباب وعدم السماح لأحد بالدخول، ثم يطلب من العالم

الاقتراب منه، وعندما يجلسه بجانبه، يسأله: لم كتبت هذا؟ فيجيب: بما أنك الصدر الأعظم وأردت أن أقدم لك خدمة، لم أجد خيراً من تقديم عهد الإمام علي عليه السلام لمالك الأشتر، ذلك العهد الذي يعتبر دستور الحكم بموجب الموازين الإسلامية، فيضع الصدر الأعظم فمه على أذن العالم ويهمس سائلاً: هل عمل علي عليه السلام بهذا أم لا؟ فيقول العالم: نعم، لقد عمل به، فيسأله: إذا كان قد عمل به، فهل حصد غير الهزيمة؟ ماذا كان نصيبه، حتى تأتي أنت لتطلب مني أن أعمل به؟ فقال العالم: لِمَ لم تسألني هذا السؤال أمام الناس، وسألتنيه بعد أن ذهب الجميع؟ بل إنك أخرجت حتى الخدم وقربتني وسألتني همساً، فمن تخشى؟ أتخشى هؤلاء الناس؟ ولِمَ تخشاهم؟ ألست تخشى فيهم علياً هذا الذي ما زال مستولياً على أفكارهم؟ أين معاوية الآن؟ معاوية الذي كان يعمل مثلما تعمل أنت؟ أنت نفسك مضطر إلى لعن معاوية، إذن فعلي لم يُهزم ومنطق علي ما يزال يجتذب الأتباع، وما يزال الحق منتصراً.

كان هذا مجرد مثل، ولكنه يبين الواقع. إن للإمام علي عليه السلام كلاماً يقول فيه: (إنَّما بَدء وقُوع الفتَن أهْواءٌ تُتبَعُ).

أي: إنَّ بعضهم يقع تحت تأثير أهوائه ورغباته، ومن ثم ينحرف عن عبادة الله إلى عبادة أهواء النفس، ويسعى لتحقيق ما تشاء أهواؤه. (وأحْكَامٌ تُبْتَدع). فيأخذ بسنن ما أنزل بها من سلطان للوصول إلى ما تهوى نفسه، مستخدماً في ذلك قوة الحق، إذ إنه يُلبسس بدعه لبوس الدين، لأنه يعلم إنَّه إنما يستمد القوة من ذلك الدين، إذ لو أراد أن يعلن رغبته عارية لما قبل ذلك منه أحد، ولذلك فإنه يقول ما يريد باسم الدين، وقد يستشهد على كلامه بآيات من القرآن الكريم، إنَّ الآية الفلانية تقول كذا في تأييد كلامه، أو أنه يضع حديثاً من عنده على لسان النبي الكريم بأنه قال كذا، أو إنَّ الإمام جعفر الصادق قال كذا، أي إنَّه يستفيد من قوة القرآن والنبي والإمام، ويضع علامة الحقيقة على ما ليس حقيقياً. (يُخالفُ فيها كتَابَ الله، ويتَولَّى عَلَيْها رجَالٌ رجَالاً عَلَى غَيْر دَين الله).

عندئذ يتحد أفراد ويتفقون في إقامة حزب أوجمعية ولكن لا على دين

الله، بل على أساس تلك البدعة[١] وهم، لكي يدافعوا عن تلك البدعة، ينشرونها بين الناس باسم الدين، ثم يشير الإمام إلى فلسفة الأمر فيقول:

فلو أن الباطل لم يمتزج بالحق، ما كان (المرتادون)[٢] من الناس ينحرفون، إذ أن معظم الناس هم طلاب حق، ولكنهم إذ يرون الباطل ممزوجاً مع الحق، يختلط عليهم الأمر، وتتشابك أمامهم الأمور، أي: إنَّهم يأخذون الباطل على أنه الحق، ويشترون الباطل لأنهم يرون عليه (ماركة) الحق، فإذا انفصل الباطل عن الحق ولم يمتزج معه، ما خفي شيء على المرتادين وطالبي الحق، لأن أغلب الناس يريدون الحق، لا الباطل. (وَلَوْ أَنَّ الحَقَّ خَلُصَ مِنْ لَبْس البَاطل انْقَطَعَتْ عَنْهُ أَلسُنُ المُعاندينَ).

فلو نزع الباطل لبوس الحق، وتحرر من أسار الباطل، لقصرت عنه ألسنة السوء، وذلك لأنه عند اختلاط الباطل بالحق، يحسب بعضهم الباطل حقاً، ثم عندما يصطدمون بآثاره السيئة، يأخذون بالتقول وبذم الدين واعتباره فاسداً، بغير أن يدركوا أن تلك الآثار السيئة والمفاسد التي كرَّهتهم في الدين هي للباطل، لا للدين والحق، فالحق المحض لا يسلك سلوكاً يحمل المعاندين على قول ما يسيء إليه.

إن سيرة معاوية تكشف عن هذه الحقيقة. فما الذي حدث حتى استطاع معاوية أن يتسلم دستور الخلافة؟ لقد حقق معاوية ذلك بقوة الحق، بقوة الناس المرتادين الحنفاء طالبي الحق والحقيقة ممن دخلوا الإسلام حديثاً وكانت قلوبهم تهفو للإسلام، عندما أدرك معاوية أن خطر القتل يحيق بعثمان على أثر

---

(١) المقصود من البدعة هنا الابتداع في الدين، لا المعنى العام الذي يعني الإتيان بجديد، والبدعة في الدين تعني الإظهار ما ليس من السنة ولا من الدين بحيث يبدو وكأنه جزء منهما. إن هذا النوع من الابتداع والإتيان بالجديد في الدين حرام وباطل، من ذلك مثلاً، عندما كان أبو هريرة حاكماً على مكة، أتى رجل مسكين بكمية من البصل من عكا ليبيعها في مكة، ولكن أحداً لم يشتر منه البصل وقد أوشك على التلف، فتوسل الرجل بالحاكم، فقال هذا وصعد المنبر وقال: (سمعت حبيبي رسول الله يقول: من أكل من بصل عكا بمكة وجبت له الجنة) فتكالب الناس على البصل حتى اشتروه كله، ليس من حق أحد أن يأتي بالجديد من هذا القبيل!.

(٢) وهم الحنفاء الذين أشار إليهم القرآن.

انحرافاته، لم يقدم له أي عون، لأنه لم يكن يبحث عن عثمان، بل عن الرئاسة والتزعم، ففكر ملياً، ورأى أن عثمان مقتولاً خير له منه حياً، لذلك فقد بعث بعيونه لكي يأتوه بشيء من عثمان بعد مقتله، بقميصه الملطخ بالدم، أو بيد مقطوعة منه أو إصبع، فما أن جاءه ما أراد حتى أسرع يرفع قميص عثمان على مدخل الشام أو على المسجد الجامع في دمشق وصعد المنبر وراح يذرف دموع التماسيح، منادياً: أيها الناس! لقد قتلوا خليفة رسول الله مظلوماً، وهذا هو قميصه الدامي شاهد على ذلك، فتعالى عويل الناس بالبكاء، وظل معاوية يستذرف دموع هؤلاء الناس أياماً، وهو يشيد بمناقب الخليفة المقتول ظلماً، ويردد عليهم هذه الآية الكريمة. ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا﴾[1].

ويسائلهم: أيها الناس! أترون أن نسكت على ارتكاب هذه الجريمة الكبرى بحق الإسلام؟ فيضج الناس قائلين: لا، إننا بأموالنا وأرواحنا للجهاد حاضرون.

وهكذا يجمع الناس ويتحرك لقتال علي عليه السلام. إذن فقوة معاوية لم تكن قوة ذاتية، إنما استغل قوة النبي صلى الله عليه وآله، وقوة القرآن، ثم يرسل معاوية إلى الناس «زياد بن أبيه» ذلك الجلاد السفاح، فماذا ترى الناس يقولون؟ يقولون: هوذا الإسلام، هوذا الدين، انظروا أفعال الحاكم الإسلامي، وهكذا يطول لسان المعاندين.

بعد ذلك يقول الإمام: **(وَلَكِنْ يُؤخَذُ منْ هذا ضغث[2] وَمنْ هَذَا ضغثٌ فيمزجان).**

كالذي يخلط القمح بالدخن ويبيعه للناس باسم القمح، فيأكله الناس بغير علم، ثم يدركون الخديعة عندما يتبين أثر ما أكلوه فيهم. (فَهُنالك يَسْتَولي الشَّيْطانُ عَلَى أَوْليائه وينجُو الَّذينَ سَبَقَت لَهمُ منَ الله الحُسنى).

وهذا يعني أن وسيلة الشيطان هي الحق أيضاً، الحق المخلوط بالباطل،

---

(١) سورة الإسراء: الآية٣٣.

(٢) ضغث: قبضة من حشيش مختلط فيها الرطب باليابس ـ المترجم.

الباطل المتلبس بلباس الحق، وهذا هو المعنى في الآية حيث يتغذى الباطل على الحق، بغير أن تكون له قوة ذاتية، إنما هو يستمد قوته من قوة الحق، فلولا وجود الماء لما استطاع الزبد أن يسير خطوة واحدة، إن ما ترونه من حركة الباطل إنما هو لكونه يمتطي متن الحق، وهكذا يكشف القرآن عن زيف الباطل وفراغه وتفاهته.

ج ـ غلبة الباطل الظاهرية وانتصار الحق في النهاية

إن للباطل، من حيث الظاهر المحسوس وليس من حيث التحليل والتعقل، جولاناً وحركة، خذ مثلاً صبياً لم ير سيلاً في حياته فلا يعلم ما هو؟ ومن أين يأتي؟ وإلى أين يذهب؟ فهذا الصبي لا يرى من السيل إلاَّ الزبد المتحرك، ولا يخطر له أن هناك شيئاً آخر يتحرك تحت الزبد، أي: إنَّ الظاهر الواسع الشامل يختص بالزبد، بالباطل، ولكن هذا يكون في النهاية مغلوباً.

يقول القرآن: فلتكن نظرتكم أوسع وأبعد مدى، فلا تحكموا على المجتمع بمرآه الظاهري، أي إذا أردتم معرفة تاريخ قرن مضى، فلا تنظروا إلى ناصر الدين شاه، بغرامياته، ومجالس طربه وظلمه لتقولوا: إنَّ الوضع قبل مئة عام كان هكذا. لا تتخذوا من هذا نموذجاً لمعرفة جميع الناس ولا تعتبروا ناصر الدين شاه مرآة تعكس صور الناس جميعاً.

فلو كان الأمر كذلك، فكيف تستطيعون تفسير الفتوى التي أصدرها الميرزا الشيرازي في تحريم التبغ والآثار العظيمة التي خلفتها تلك الفتوى؟ لقد كان ناصر الدين شاه وصدره الأعظم يستغفلان الناس لمصلحتهما، ويمنحان الأجانب ما يريدون من امتيازات، فيحس نفر من رجال الدين الواعين في طهران وفي غيرها من المدن بما يراد للناس، فيرفعون أصواتهم اعتراضاً وتنبيهاً للناس بحيث يرجع الصدى إلى إيران من سامراء في فتوى الميرزا الشيرازي المعروفة، فيكون وقعها كالقنبلة إذ تتفجر، وينتفض الناس ضد ناصر الدين شاه وضد منح امتياز التبغ للشركات الأجنبية، هذا يدل على أن في أعماق الباطل كان الحكم للإيمان وللحق، بل إنَّ نسوة ذلك الزمان، اللواتي كن يغطين

وجوههن (بالقناع) ويصعب عليهن الخروج إلى الشارع، خرجن، مثل نساء صدر الإسلام، يحرضن الرجال على المقاومة والحرب، وإلاَّ فلن يكون من حقهم العودة إلى بيوتهم وإلى أحضانهن، وهذا يدل أيضاً على أن ناصر الدين شاه لا يمثل أهل زمانه، صحيح أن الناس يومئذ كانوا سذجاً غير واعين، ولكن كونهم كانوا غير واعين لا يعني أنهم كانوا أشراراً، لقد كان الحكام يسعون لإبقاء الناس على الجهل، ولكن الناس لم يكونوا جميعاً أشراراً فاسدين، ولئن رجعنا مئة سنة أخرى لرأينا نادر شاه الذي كان يصنع من الجماجم منائر، فهل يجوز أن نعتبر نادر شاه هذا نموذجاً يمثل أهل ذلك الزمان؟ القرآن يقول: لا، إن أمثال هؤلاء الأشخاص الذين يظهرون في التاريخ إنما يمثلون الزبد الطافي على الماء، فلا تجعلوهم معياراً للحكم، إذ لو كان جميع الناس كمثل (نادر شاه) شراً وظلماً لانهار ذلك المجتمع من أساسه، فالقرآن يقول: لو كان الناس كلهم على تلك الشاكلة من الظلم والفساد والشر والكذب لأهلكنا ذلك المجتمع برمته، فمجتمع هذا شأنه لا يمكن أن يدوم له وجود، بل يهلك فوراً، لماذا يذكر القرآن هلاك الأقوام الغابرة؟ إنه يقول: كانت قبلكم أقوام، وعندما كثر فيهم اشرار، اقتلعناهم اقتلاعاً من جذورهم، وعليه، إذا كان مجتمع ما باقياً، فذلك يدل على أن الأكثرية ليست فاسدة، بل الأقلية هي الفاسدة، وهي لا تعدو أن تكون الزبد فوق سطح الماء.

إن الباطل يكون في صورة مؤقتة، صورة جولة، صورة مظهر من المظاهر، ويكون سريع الاضمحلال والتلاشي، ثمة أحاديث ذهبت مثلاً، من ذلك: للحق دولة وللباطل جولة أو: للباطل جولة ثم يضمحل.

يتضح هنا أيضاً أن الباطل يظهر من الحق، مثلما أن الزبد يظهر من الماء، ومثلما أن الظل يظهر من الشاخص، فمعلوم إنَّه لولا وجود الحق لما كان باطل، إذ إنَّ الباطل يسعى لكي يحيا باسم الحق وتحت ظله وفي ضوئه، والحق كالماء الجاري الذي يلتقي في مسيره كثيراً من الشوائب والأقذار التي يجرفها معه، فترتطم هذه بما حولها فيظهر الزبد، إنها ظاهرة طبيعية لجريان الماء.



إحياء الفكر في الإسلام

مقدمة المترجم

ترجمة: محمّد علي آذرشب

بسم الله الرحمن الرحيم

لئن كانت قيمة مقالات «رسالتنا»[١] تتمثل بالدرجة الأُولى في تعبيرها عن مرحلة معيّنة من مراحل الكفاح الإسلامي في العراق، فإنّ هذا الكتيّب يمثل أيضاً مرحلة من مراحل العمل الإسلامي في إيران.

الشهيد مطهّري، مثل أغلب المصلحين في عالمنا الإسلامي المعاصر، تحرك أوّل ما تحرّك على طريق تغيير المفاهيم الخاطئة السائدة. واجه أفكاراً منحرفة ومفاهيم مغلوطة تتجه نحو تثبيط العزائم وتجميد الهمم وصدّ التحرك الاجتماعي. ووجد أن مسؤوليته الإسلاميّة تفرض عليه أوّلاً تغيير هذه الأفكار والمفاهيم المنحرفة، وتقديم المفاهيم الإسلاميّة الصحيحة للمجتمع.

وهنا لا بد من التأكيد على أن الشهيد مطهّري كان يرى في عملية تغيير المفاهيم الخاطئة ونشر الأفكار والمفاهيم الإسلامية الصحيحة مقدمةً لتغيير المجتمع، وإقامة حكم الله في الأرض. ولا أدلّ على ذلك من انضوائه تحت لواء الإمام الخميني منذ انتفاضته الأولى بوجه طاغوت إيران عام ١٩٦٢م مما

(١) سلسلة مقالات كتبها الشهيد محمد باقر الصدر في مجلة «الأضواء» النجفية في بدء الصحوة الإسلامية في العراق بعد انقلاب تموز عام ١٩٥٨.

أدّى إلى اعتقاله. كما أن دوره الكبير في انتصار الثورة الإسلامية: وما بعد الانتصار في مجلس قيادة الثورة يدلّ على الخط الفكري الثوري للشهيد مطهّري.

يكاد كلّ المخلصين في عالمنا الإسلامي يجمعون اليوم على أن الدعوة على صعيد الفكر والمفاهيم لا تستطيع أن تحقق وحدها أهداف الإسلام، وليس بمقدورها أن تعيد إلى الأمة الإسلامية وجودها المنهوب وكرامتها المنتهكة ما لم يرافقها إعداد للنضال الدامي ضد القوى الشيطانية المسيطرة على مقدرات المسلمين.

وهذه مسألة ينبغي التأكيد عليها، خصوصاً في هذه المرحلة الحساسة من تاريخ أمتنا.

لقد بدأت وسائل الإعلام الكافرة والعميلة بحملة دعائية واسعة باسم التنديد بالعنف في بلاد المسلمين. وجنّد المجندون لهذه الحملة الصحف والمجلات والإذاعات ووعاظ السلاطين والكتاب المأجورين. ومن الطبيعي أن هذه الحملة لا تستهدف التنديد بألوان العنف الذي يمارسه الطواغيت وعملاؤهم بحق الشعوب المظلومة. لا تستهدف التنديد بالمجازر الوحشية والاعتقالات الواسعة وعمليات التعذيب البشعة القذرة التي تتعرض لها الفئات المسلمة المؤمنة في عالمنا الإسلامي بل في العالم أجمع. إنما تستهدف إدانة كلّ صيحة اعتراض يرفعها مسلم أو مجموعة مسلمة، والتنديد بكل موقف مشرّف يتّخذه إنسان مسلم أو مجموعة مسلمة أمام الطواغيت العتاة المتجبرين.

أصبحت كلّ صحوة إسلامية توسم بالعنف، وأصبح كلّ تحرك للانقضاض على مذلّي الشعوب والمستهينين بالكرامات والمقدّمين شعوبهم قرابين على مذبح شياطين الأرض، عنفاً في رأي القائمين بأمر هذه الحملة المسعورة الظالمة. أما إبادة المسلمين وإعدام الشخصيات الإسلامية والهجوم العسكري المسلح على الكيان الإسلامي الوليد، فهو ليس بعنف، بل لمواجهة العنف!!!.

أعود فأكرر إنّ الشهيد مطهّري نهض بكفاحه الفكري باعتباره خطوة على طريق التغيير الاجتماعي الشامل المتمثل في إقامة المجتمع الإسلامي وتحقيق حاكمية الله على الأرض. هذا هو اتّجاه كلّ المخلصين في عالمنا الإسلامي ـ كما قلت ـ بما فيهم أولئك الذين اشتهروا أكثر ما اشتهروا بالدعوة الفكرية والتربوية.

الشهيد الصدر في رسالتنا يقول: «. . . نستطيع أن نقول إنّ الفكرة الإسلامية في الرسالة، فكرة انقلابية ثورية لأنّها تضع للإنسان قواعده الرئيسة التي تتبلور طبقاً لها شخصيته الروحية والفكرية من نظرة عامّة في التفكير، ثم تقييم المجتمع على أساس تلك الأسس التي كونت منها شخصية الإنسان الكاملة، فالمسألة في نظر الإسلام هي صنع إنسانيّة بخصائصها الروحية والفكرية التي تتيح لها القيام بأعبائها ورسالتها في العالم، وليست ترميماً وإصلاحاً لجانب اجتماعي فقط.

هذا من ناحية الفكرة التي يتبناها الإسلام، وأما من ناحية الطريقة التي يجب أن تنفذ الفكرة وفقاً لها، فلم يضع لها خطوطها المحدودة وتفاصيلها الثابتة في كلّ الأحوال والظروف كما صنعت الماركسية، حيث إنّ الانقلاب الثوري هو الطريق الوحيد لتطبيق مفاهيمها.

فالإسلام من ناحية الطريقة لا يجد من الضروري أن يكون انقلاباً ثورياً كما كان في فكرته، وإنما يفسح المجال للإنقلابية الثورية في حدود الشروط الصارمة التي تفرضها عليه مُثُله وقيمه العليا ويسمح باستعمال مختلف الأساليب والألوان التي تتفق مع تلك المثل والقيم.

وهكذا نعرف أنّ الإسلام ثوري في فكرته، ومرن في طريقته التي يجب أن تحدد على ضوء الملابسات والظروف ومقتضيات الأحكام الشرعية العامّة في باب الجهاد وباب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وباب التبليغ والتعليم وباب التقية وغيرها من الأبواب»[١].

---

(١) رسالتنا، مقال: «رسالتنا فكرية انقلابية».

صفة الانقلابية الثورية لا تنفك عن الإسلام وعن حركة الإنسان المسلم والمجموعة المسلمة، غير أن الظروف والملابسات هي التي تفرض طريقة ممارسة هذه الصفة.

والشهيد الصدر في مرحلة متأخرة من حياته يذهب إلى أن نزعة «الانتقام من الجبارين» نزعة تكاملية لا يمكن للإنسان السائر على طريق الله أن يتخلى عنها فيقول: «النموّ الحقيقي في مفهوم الإسلام (هو) أن يحقق الإنسان ـ الخليفة على الأرض ذاته ـ تلك القيم التي يؤمن بتوحّدها جميعاً في الله عزّ وجلّ الذي استخلفه واسترعاه أمر الكون. فصفات الله تعالى وأخلاقه من العدل والعلم والقدرة والرحمة بالمستضعفين والانتقام من الجبارين والجود الذي لا حدّ له هي مؤثرات للسلوك في مجتمع الخلافة وأهداف للإنسان الخليفة، فقد جاء في الحديث: «تشبّهوا بأخلاق الله»[(١)].

الأستاذ الشهيد حسن البنا عُرف بدعوته الفكرية والأخلاقيّة والتربويّة، لكنّه مثل سائر العاملين الملتزمين المخلصين كان يؤكّد على دور القوّة في تحقيق رضا الله تعالى، وعلى ضرورة إعداد القوة اللازمة للمعركة العنيفة ضدّ الباطل. وجاء هذا التركيز واضحاً في خطاب ألقاه في المؤتمر الخامس لحركة الإخوان المسلمين عام ١٣٥٧ هجرية حيث قال: «وفي الوقت الذي يكون فيه منكم - معشر الإخوان المسلمين - ثلاثمائة كتيبة قد جهزت كلّ نفسها روحياً بالإيمان والعقيدة، وفكرياً بالعلم والثقافة وجسمياً بالتدريب والرياضة.. في هذا الوقت طالبوني بأن أخوض بكم لجاج البحار، وأقتحم بكم عنان السماء، وأغزو بكم كلّ عنيد جبار، فإني فاعل إن شاء الله...»[(٢)].

وهذا **المفكر المسلم أبو الأعلى المودودي** (أمير الجماعة الإسلاميّة بباكستان) يشير إلى عقم الاكتفاء بأسلوب الوعظ والإرشاد فيقول:

«يُصبح من العبث الدعوة إلى الاسلام على طريقة التبشير المسيحي. ولو

---

(١) خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، فصل مسار الخلافة على الأرض.

(٢) مشكلات الدعوة والداعية، فتحي يكن: ص٢٣٠.

طبعت ملايين النشرات تدعو إلى التمسك بالإسلام وتصيح بالناس أن (اتقوا الله) صباحاً ومساءاً، لما كانت ذات فائدة تذكر. إذ ما هي الفائدة العملية التي ستنجم عن تأكيد أن الإسلام صالح لكل زمان ومكان وأن فوائده ومزاياه ليس لها مثيل عن طريق القلم والخطابة؟ إن حاجة العصر تتطلب إبراز هذه المزايا بصورة عملية في عالم الواقع.. إن مشكلات العالم المادية لن تحل لمجرد القول بأن الإسلام يملك حلها.. إن قيمة الإسلام الذاتية لا بُدّ وأن تبرز إلى الوجود في هيئة نظام عملي مهيمن يلمس الناس آثاره ويجنون ثماره.. إننا نعيش في عالم يقوم على الصراع والكفاح، والخطابة والوعظ لن تفلح في تغيير مجراه. ولكن الكفاح الثائر وحده هو الذي يستطيع ذلك»[١].

والمودودي لا يريد أن يستهين طبعاً بدور الكلمة في الدعوة إلى الله، وهو الكاتب والواعظ والخطيب، بل يردّ على الذين يقنعون أنفسهم بالاكتفاء بالكلمة، إنه يردّ بعبارة أخرى على تجار الكلمة وعلى المهزومين نفسياً أمام بطش الجبارين، ويؤكّد أن الكلمة الجادّة المخلصة لا تفترق عن الحركة الجادّة، وعن الكفاح الثائر، والعمل الجادّ هو الدليل الوحيد على صدق جدّية الكلمة.

هذه مسألة أردت تأكيدها في هذه المقدمة، إلى جانب مسألة أخرى ترتبط بكتاب العلامة إقبال اللاهوري «إحياء الفكر الديني في الإسلام» الذي كان مناسبة لأحاديث الأستاذ الشهيد مطهّري حول مسألة «الإحياء».

الحديث عن كتاب إقبال يثير مسألتين: الأولى مسألة الإحياء، والأخرى هفوات إقبال في فهم هذه المسألة.

أما بشأن المسألة الأولى، فالإحياء كلمة عربية استعملت في اللغة الفارسية أيضاً لتعني إثارة صحوة جديدة وتحرك جديد في الدين. وفي اللغة العربية استعملت مكانها غالباً كلمة (التجديد).

---

(١) رسالة داء المسلمين ودواؤهم ص١٥.

مسألة التجديد راجت في عصرنا الأخير واتسع نطاقها، وأضحى المتميعون بثقافة الغزاة الأوروبيين يطلقون على أنفسهم كلمة مجددين، كما إن بعض التافهين راحوا يدبّجون الفتاوى الغريبة ويسلكون السبل الشاذة ليكونوا في عداد المجددين.

وخير من رأيت قد درس مسألة التجديد الأستاذ أبو الأعلى المودودي في كتاب «موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه». والكتاب على إيجازه يضم دراسة واعية أصيلة عن التجديد والمجددين.

يضع المودودي للمجدد شروطاً هي:

١ـ تشخيص أمراض البيئة التي يعيش فيها المجدّد تشخيصاً صحيحاً...

٢ـ تدبير الإصلاح، وبعبارة أخرى تعيين مواضع الفساد التي يجب أن تعالج بالضرب والشذب في الوقت الحاضر...

٣ـ اختبار المجدد نفسه وتعيينه حدود عمله، وتقديره قوته ومقدرته...

٤ـ السعي لإحداث الانقلاب الفكري والنظري...

٥ـ محاولة الإصلاح العملي...

٦ـ الاجتهاد في الدين..

٧ـ الكفاح والدفاع..

٨ـ إحياء النظام الإسلامي..

٩ـ السعي لإحداث الانقلاب العالمي[1]..

المجدد الجزئي والكامل:

يوضح المودودي أن المجدد اليوم لا يستطيع أن ينهض بكل المهام المذكورة بل «إن الشُّعَب الثلاث المتقدمة منها، لا محيص منها لأحد يقوم

---

(١) تجديد الدين وإحيائه: ص٣٣، ٣٤.

بمهمة التجديد، ولكن الشّعب الست الباقية لا يشترط للمجدد أن يستوفي جميعها، وإنّما يصح أن نعدّ مجدداً كلّ من يأتي بعمل جليل في إحدى تلك الشعب أو الاثنين أو الثلاث أو الأربع، إلاّ أنّ مثل هذا المجدد لا يقال له مجدداً كاملاً بل يعرف بمجدد جزئي...»[١].

أما المجدد الكامل الذي يستوفي جميع الشروط المذكورة فيعتقد المودودي أن موضعه غير مشغول بعد. ثم يقول: «لكن العقل والطبيعة وسير الأحوال، كلّ ذلك يقتضي ويتطلب أن يظهر مثل هذا الزعيم فيجدد الدين في شعبه وفي جميع نواحيه، سواء أكان ظهوره في هذا الزمان أو بعد ألف دورة من دورات الحدثان. ذلك الزعيم الذي يعرف بالإمام المهدي، والذي جاء الحديث النبوي بنبوآت واضحة فيه»[٢].

هذا ما يرتبط بالإحياء أو التجديد، أما بشأن هفوات إقبال في فهم هذه المسألة، فقد أوضحها الأستاذ مطهري في كتاب «الحركات الإسلاميّة في القرن الأخير»، وهذه ترجمة توضيحه: «النقص الأساس في عمل إقبال يتمثل في جانبين: الأول: عدم فهمه العميق للثقافة الإسلاميّة، فمع أنّه في المفهوم الغربي فيلسوف حقاً، فهو لم يفهم شيئاً صحيحاً عن الفلسفة الإسلاميّة...

والنقص الآخر في عمل إقبال، هو أنّه - خلافاً للسيد جمال الدين - لم يسافر إلى البلدان الإسلاميّة، ولم يشاهد عن كثب الأوضاع والتيارات والحركات، من هنا فقد ارتكب أخطاء فظيعة في تقييمه لبعض شخصيات العالم الإسلامي وبعض الحركات الاستعمارية في العالم الإسلامي.

---

(١) تجديد الدين وإحيائه، ص٣٤، ٣٥، ويلاحظ أن الشروط التي يضعها المودودي للمجدد الجزئي، تقترب كثيراً من الشروط التي يضعها الإمام الخميني للولي الفقيه، ومن الصفات التي يحددها الشهيد الصدر للمرجع الشاهد، راجع الحكومة الإسلاميّة للإمام الخميني، وخلافة الإنسان وشهادة الأنبياء للشهيد الصدر.

(٢) هذا الفهم الواعي لمستقبل الإسلام، ولظهور المصلح العالمي الأكبر المتمثل في المهدي من آل محمد انعكس في دستور الجمهورية الإسلاميّة، بعد أن حدد الدستور صفات ولي الأمر المؤهل لتولّي زمان أمور المسلمين، راجع المادة الخامسة من الدستور.

إقبال في كتابه «إحياء الفكر الديني في الإسلام» اعتقد أن حركة الوهابية في الحجاز والحركة البهائية في إيران، ونهضة آتاتورك في تركيا، إصلاحية إسلامية، وفي أشعاره أشاد ببعض الدكتاتوريات العسكرية في البلدان الإسلاميّة. وهذه أخطاء لا تغتفر لإقبال المسلم المصلح المخلص»[١].

وبعد فهذه المحاضرات التي يراها القارىء بين يديه كانت مسجلة على الشريط حتى شهادة الأستاذ مطهري، وواضح أنّ مثل هذه التسجيلات بحاجة إلى تهذيب وتشذيب وتنظيم قبل طبعها، وهذا ما حاولت أن أفعله في الترجمة العربية[٢]. وإن وفقت في ذلك، فما توفيقي إلاّ بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

محمد علي
يوم القدس (آخر جمعة من رمضان)
١٤٠٢ هجرية

(١) تجديد الدين وإحيائه: ص٥٥، ٥٦.

(٢) بعد أن انتهيت من ترجمة هذه المحاضرات، لاحظت أن كلية الإلهيات والمعارف الإسلاميّة قد طبعته في كتيب حسب تبويب يختلف عن تبويب هذه الترجمة.

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ (الأنفال: ٢٤).

ما هو المقصود من إحياء الفكر الديني؟:

أوّل مسألة ينبغي أن يؤكد عليها في هذا المجال هي أن أحكام الإسلام حية لا يعتريها موت أو نسخ. والله سبحانه تعهّد صيانة هذا الدين إذْ قال: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ۝٩﴾[1].

خاصية الخلود هذه هي التي تميّز الدين الخاتم عن النظريات العلمية التي قد تموت إلى الأبد مثل نظرية بطليموس في الهيئة ونظرية العناصر الأربعة للطبيعة.

مما تقدم نفهم أن المقصود من إحياء الفكر الديني ليس هو إحياء الدين نفسه، بل إحياء التفكير بشأن الدين، وبعبارة أخرى غسل الأدمغة مما تراكم فيها من انحرافات وتشويهات بشأن الدين. وما ورد في الروايات عن الدور الذي يمارسه المهدي الموعود عليه السلام بشأن تجديد الدين، فإنما يعني هذا اللون من التجديد، تجديد يتجه إلى إحياء السنة وإماتة البدعة.

فكرة الإحياء نجدها فيما ورد عن آل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حيث قالوا: «أحيوا أمرنا».

---

(١) الحجر: ٩.

كما وردت في عبارات أمير المؤمنين عليه السلام كلمة الإحياء إذ قال: «أحيوا السنة وأماتوا البدعة»[(١)].

وقال متحدثاً عن المهدي الموعود: «فيريكم كيف عدلُ المسيرة ويحيي ميتَ الكتاب والسنّة»[(٢)].

ويقول أيضاً: «إنه ليس على الإمام إلاّ... وإحياء السنّة»[(٣)].

جدير بالذكر أن مسألة الإحياء هذه راجت بين علماء الدين، وسادت فكرة ضرورة التجديد بين مدة وأخرى. الإحساس بهذه الضرورة شكل أرضيّة انتشار حديث مختلق بين علماء السنّة والشيعة يدور حول ظهور مجدّد على رأس كل مائة سنة. وراح الفريقان يجمعون ويطرحون ليشخّصوا هؤلاء المجدّدين في التاريخ.

فكرة الإحياء في أحاديث أهل البيت وعند علماء المسلمين تعني طبعاً إزالة ما علق به من عادات وتقاليد اتّخذت مع مرّ الزمن صفة دينية وليست هذه من الدين بشيء.. كما إنها تعني تقديم الدين بالشكل الذي يواكب المتطلبات المتغيرة للزمان.

قد يعترض معترض على فكرة الإحياء مستنداً إلى الآية الكريمة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسۡتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمۡ لِمَا يُحۡيِيكُمۡۖ﴾[(٤)].

ويقول: إن الآية تصرّح أن الدين هو عامل إحياء الإنسان فكيف لإنسان أن يحيي الدين؟ هذا الاعتراض يفترض وجودَ تعارض بين فكرة إحياء الإنسان للدين، وبين إحياء الدين للإنسان. لكن هذا التعارض غير موجود في الواقع. فالتقوى مثلاً تحصّن الإنسان والإنسان بتحصنّه يتزود بالتقوى، ولا تعارض بين ذلك. والغذاء يصون الإنسان، والإنسان ينبغي أن يصون الغذاء من التلوث بالآفات. والدين بدوره يصاب بالآفات، كما ورد في الحديث النبوي الشريف: «آفة الدين ثلاثة: إمام جائر، وعالم فاجر، ومجتهد جاهل».

---

(١) نهج البلاغة: ج٢، ص١٩٨.
(٢) نهج البلاغة: ج٢، ص٩١.
(٣) نهج البلاغة: ج٢، ص٣٦.
(٤) سورة الأنفال: ٢٤.

هذا إضافة إلى ما ذكرناه بشأن معنى إحياء الدين حيث أوضحنا أنّه إحياء لأفكار الأمة وتصحيح لمواقفها تجاه الدين. فحياة الدين لا تنفك عن حياة الأمّة، تماماً مثل العلم الذي يموت بموت حامليه.

واجب الإنسان المسلم في إطار إحياء الدين إذن يتلخص في إحياء السنة وإماته البدعة أي تولّي مسؤولية خلافة «المحيي والمميت» على ظهر الأرض.

إقبال وفكرة الإحياء:

إقبال من الشخصيات المعاصرة التي انبرت إلى مسألة الإصلاح الديني. وأخيراً تُرجم له كتاب بالفارسية يحمل اسم «إحياء الفكر الديني في الإسلام» ويضم سبع محاضرات أكاديمية ألقاها العلامة في باكستان تحت العناوين التالية:

- المعرفة والتجربة الدينية.
- المحك الفلسفي وتجلّيات التجربة الدينية.
- الحريّة وخلود الذات البشرية.
- روح الثقافة والحضارة والإسلامية.
- مبدأ الحركة في الإسلام.
- تصور الله ومعنى الدعاء.
- وهل الدين ممكن؟ ويبدو أن هذا العنوان الأخير مستلّ من تساؤل طرحه «كانت».

ولا بد أن نؤكد في البدء أن معالجة إقبال الموضوعات التي طرحها ليست كاملة، وغير خالية من النقص، لكنها تستحقّ كلّ التقدير والتثمين لصدورها من مفكّر سبر أغوار الفكر الأوروبي واطلع بدقة على الحضارة الأوروبية.

إقبال شاهد الحضارة الغربية عن كثب، وجهد في فهمها وتحليلها وكتب بلغتها حتى عرفه الغربيون كعالم مفكّر، لكنّه لم ينبهر بمظاهر هذه الحضارة،

بل حمل عليها وأكّد على ما تنطوي عليها من أخطار، وعلى المستقبل الأسود الذي ينتظرها، وحذّر شعوب الشرق من الإنجرار وراءها.

يقول في ديوانه: «ماذا ينبغي أن تعمل شعوب الشرق»[1]:

«ولكن إياك والحضارة اللادينية التي هي في صراع دائم مع أهل الحق، إن هذه الفتنة تجلب فتناً وتعيد اللاّت والعزى إلى الحرم، إن القلب يعمى بتأثير سحرها، وإن الروح تموت عطشاً في سرابها، إنها تقضي على لوعة القلب، بل تنزع القلب من القالب، إنها لصّ قد تمرن على اللصوصية فَيغِير نهاراً وجهاراً، وإنها تدع الإنسان لا روح فيه ولا قيمة له».

ويقول في الديوان المذكور:

«إنّ شعار الحضارة الحديثة الفتك ببني آدم الذي تقوم عليه تجارتها، وتنفق سلعتها، ليست هذه المصارف العظيمة إلاّ وليدة دهاء اليهود الأذكياء الذين انتزعوا نور الحق من صدور بني آدم. إن العقل والحضارة والدين حلم من الأحلام ما لم يعد هذا النظام رأساً على عقب».

«إن أساس هذه الحضارة ضعيف منهار، وجدرانها من زجاج لا تحتمل صدمة».

«إن الفكر المارد الذي أزاح الستار عن قوى الطبيعة أصبح بمجموعة يهدّد وكر الغربيين ومهدهم».

«إن العصر يتمخض عن عالم جديد، وإن العالم القديم الذي حوَّله الغربيون مكاناً للقمار، يقامر فيه بأمن العالم وكرامة الأمم يلفظ أنفاسه».

«إن نور الحضارة باهر، وشعلة حياتها ملتهبة وهّاجة، ولكن لم يكن في ربوعها من يمثل دور موسى فيتلقى الإلهام، ويتشرف بالكلام، ولا من يمثل دور إبراهيم فيحطم الأصنام، ويحوّل النار إلى برد وسلام».

---

(١) اعتمدنا في ترجمة مقتطفات هذا الديوان على كتاب «روائع إقبال»، السيد أبو الحسن الندوي: ص٦٩ ـ ٧١.

«إن عقلها الجريء يغير على ثروة الحب وينمو على حساب العاطفة إن عماليقها وثوارها قد طغى عليهم التقليد فلا يخرجون - حتى في ابتكارهم وثورتهم - ن الطريق المرسوم والدائرة المحدودة».

«لقد تضخم العلم وتقدمت الصناعة في أوروبا، ولكنها بحر الظلمات ليست فيه عين الحياة، إن أبنية مصارفها تفوق أبنية الكنائس في جمال البناء، وحسن المظهر والنظافة، إن تجارتها قمار يربح فيه واحد ويخسر ملايين، إن هذا العلم والحكمة والسياسة والحكومة التي تتبجح به أوروبا ما هو إلاّ مظاهر جوفاء، ليست وراءها حقيقة، إنّ قادتها يمتصون دماء الشعوب وهم يلقون درس المساواة الإنسانيّة والعدالة الاجتماعية، إن البطالة والعُري وشرب الخمر والفقر هي فتوح المدنية الإفرنجية، إن الأمة التي لا نصيب لها في التوجيه السماوي والتنزيل الإلهي غاية نبوغها تسخير الكهرباء والبخار، إن المدنية التي تتحكم فيها الآلات، وتسيطر فيها الصناعة تموت فيها القلوب ويقتل فيها الحنان والوفاء، والمعاني الإنسانيّة الكريمة».

ويقول في كتاب «إحياء الفكر الديني في الإسلام»: «أبرز ظاهرة في التاريخ الحديث السرعة العظيمة التي يتحرك فيها العالم الإسلامي روحياً صوب الغرب»[١].

ويستدرك إقبال على عبارته السابقة موضحاً أن الحركة تجاه الجانب العلمي (العقلي) من الحضارة الغربية لا ضرر فيه:

«هذه الحركة ليست باطلة أو خاطئة، لأنّ الحضارة الأوروبية، في جانبها العقلي، تعتبر مرحلة متطورة لا همّ مراحل الثقافة الإسلاميّة»[٢].

غير أن إقبال يعرب عن خشيته من الإنهيار والإنجرار الأعمى وراء المظاهر:

---

(١) ص١٠، ١١ من الترجمة الفارسية.

(٢) (٢) ص١٠، ١١ من الترجمة الفارسية.

«خوفنا من أن الظاهر الباهر للحضارة الغربية يصدنا عن الحركة، ويشلنا عن الوصول إلى الماهية الواقعية لهذه الحضارة»[١].

ويسخر إقبال من مثالية أوروبا مؤكداً أنها لم تدخل واقع الحياة الأوروبية ولم تتعدّ الخطابات والتصريحات والعناوين. فليس في ضمير الإنسان الأوروبي حبّ للإنسان، وإن ابتدع المذهب الإنساني Humanisme، ولا احترام لحقوق الإنسان على الصعيد العملي، وإن تبجّح بلائحة حقوق الإنسان على الصعيد النظري، وليس في ضميره أيضاً إيمانٌ بالحرية والعدالة والمساواة وإن رفع عقيرته منادياً بها:

«مثالية أوروبا لم تدخل الحياة الاجتماعية بشكل عامل حيوي، ونتج من ذلك الإنسان الحائر بين الديمقراطيات المتضاربة، وهو يبحث عن ذاته، حيث اتّجهت تلك الديمقراطيات نحو استثمار الفقراء لمصلحة الأغنياء.

صدقوني أن أوروبا تشكل اليوم أكبر عقبة على طريق تقدّم أخلاق البشرية»[٢].

ويعتقد إقبال أن المسلمين يمتلكون بين ظهرانيهم بلسم الشفاء لما تعانيه البشرية اليوم من قلق وحيرة وضياع فيقول:

«يمتلك المسلمون أفكاراً ومعتقدات متسامية متكاملة تقوم على أساس الوحي. هذه الأفكار والمعتقدات تنطلق من أعماق الحياة لتضفي على ظواهر الحياة صفة باطنية.

الإنسان المسلم يؤمن بالأساس الروحي للحياة كأمر اعتقادي، وهو على استعداد لأن يبذل روحه رخيصة في سبيل هذا الاعتقاد»[٣].

النقطة التي يركز عليها إقبال هي أن الأطروحة السماوية - الإسلام - لها

(١) إحياء الفكر الديني في الإسلام، ص٢٠٣، ٢٠٤ من الترجمة الفارسية.
(٢) إحياء الفكر الديني في الإسلام، ص٢٠٣، ٢٠٤ من الترجمة الفارسية.
(٣) إحياء الفكر الديني في الإسلام، ص٢٠٣، ٢٠٤ من الترجمة الفارسية.

ضمانات تنفيذية ولها القدرة على النفوذ إلى أعماق البشر، لأنّها تستند إلى إيمان ديني. فحين يرفع الإسلام شعار الحريّة والعدالة والحبّ الإنساني في المجتمع فإنه يتجه إلى النفس الإنسانيّة لاتخاذها ضماناً لتحقيق أهدافه. أما الأطروحات الأرضية فإنها تفتقد إلى هذا الضمان التنفيذي وتبقى على مستوى الشعارات من هنا يعتقد إقبال أن البشرية بحاجة إلى ثلاثة أمور:

أولاً: إلى تفسير روحي للعالم، فالعالم في ظل التصور المادي أعمى فارغ يتحرك حركة عابثة غير ذات هدف، وكل الموجودات في الكون بما فيها الإنسان - في إطار هذا التصور - مخلوقة عبثاً دونما غاية وهدف. بينما التصور القرآني يرفض هذه النظرة العبثية للعالم بصراحة: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾[1]. فالعالم في التصوّر الإسلامي يقوم على أساس موازين الحق والعدالة ولا يضيع فيه مثقال ذرة من العمل الصالح أو الطالح. ولا يبتعد لحظة عن مدبّره الحكيم الذي ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾[2].

ثانياً: إلى حريّة روحية للفرد. وهذه الحريّة قادرة على أن تطلق الطاقات الإنسانيّة الكامنة من عقالها، لق للكائن البشري شخصية متميزة وتنقذه من الطروحات التي تسحق شخصيته وتكبل طاقاته.

ثالثاً: إلى مبادىء أساسية ذات مفعول عالمي، تدفع المسيرة البشرية نحو التكامل على أساس روحي[3]، ويقصد بذلك المبادىء الإسلامية.

لم يتوقف إقبال طبعاً عند حدّ الهجوم على الحضارة الغربية، ولم يكتف أيضاً باقتراح البديل (الإسلام) في إطاره الكلي العام، بل اتّجه إلى قضية أساسية للغاية حين طرح هذا السؤال: هل الإسلام الحقيقي موجود اليوم بين المسلمين؟ يجيب هو عن هذا السؤال بالقول: إنّ الإسلام موجود بين المسلمين وغير موجود. موجود في المظاهر التي تسود حياة المسلمين، أو

(١) المؤمنون: ١١٥.
(٢) البقرة: ٢٥٥.
(٣) إحياء الفكر الديني، ص٢٠٣، ٢٠٤.

بعبارة أخرى موجود على مستوى الشعائر الإسلامية. فالمسلمون يرفعون الأذان بينهم يومياً، ويتجهون نحو الصلاة جماعات ووحداناً، ويدفنون أمواتهم حسب الأحكام الإسلامية، ويتسمّون غالباً بأسماء إسلامية لكن هؤلاء المسلمين يفتقدون ما يخلق فيهم روحاً إسلامية، فالروح الإسلامية ميتة في المجتمع الإسلامي.

انطلاقاً من هذه المقدمة آمن إقبال بضرورة تجديد الحياة الإسلامية، وسعى على طريق هذا الهدف.

الإسلام لم يمتْ في رأي إقبال بل المسلمون هم الذين ماتوا، وهم بحاجة إلى نفحة قدسية تحييهم وتعيد لهم دورهم الرسالي على الساحة التاريخية.

الإسلام لم يمت لأن كتابه بين ظهراني المسلمين، وسنة نبيه موجودة، وكلاهما (الكتاب والسنة) يطفحان بالحيوية ويتحديان كلّ عوامل تقادم الزمن واختلاف البيئات. فهما لا ينطويان على شيء مثل الهيئة البطليموسية أو نظرية العناصر الأربعة أو سائر النظريات التي تنسخ وتتعرض للتغير والتبديل. الإسلام حيٌّ بل هو مبعث حياة. والعيب في فكر المسلمين وفي فهمهم الجامد الميت للإسلام.

مثل المسلمين في تعاملهم مع الإسلام كمثل مزارع وضع بذرة حيّة في تربة لا تصلح للإنبات فبقيت البذرة الحية داخل التربة دون أن تنمو وتؤتي أكلها. أو كمثل بستاني وضع في الأرض غرساً بشكل مقلوب بحيث ترتفع جذوره في الهواء وتغوص أغصانه في التربة. هذا الغرس موجود وغير موجود.

وهنا تجدر الإشارة إلى تشبيه رائع استعمله الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام يصوّر واقع المسلمين اليوم أحسن تصوير إذ قال: «ولُبِسَ الإسلام لبسَ الفَروِ مقلُوباً»[1] هذا التشبيه يبرز الصورة المشوهة المضحكة

(١) نهج البلاغة: الخطبة رقم ١٠٧.

للإسلام الممسوخ، ويبيّن انقلاب الموازين والمظاهر والضمائر في المجتمع الذي يعيش هذا الإسلام الممسوخ. هذا الإسلام موجود في المجتمع لكنّه يفتقد التأثير والعطاء ويفتقد قدرة الدفع والتحريك والتوعية.

تعامل المسلمين مع الإسلام عامل مهم في حيوية الإسلام، فقد يكون هذا التعامل عميقاً شاملاً، وقد يكون سطحياً ناقصاً، وقد يكون تعاملاً قشرياً لا يتعدّى المظاهر ولا ينفذ إلى اللب.

السؤال الذي طرحه إقبال إذن أساسي للغاية، لأنّه يتجه بدقّة إلى موضع الداء، ويبعد البحث عن الطريقة التي اعتادها كتّابنا في الإكتفاء بذم الحضارة الغربية والثناء على الحضارة الإسلامية ظناً منهم أنهم قادرون بذلك استمالة العالم نحو المسلمين. كيف يمكن أن نستميل العالم للاقتداء بجسم نصف مشلول؟!.

المفهوم القرآني للإحياء:

القرآن يتحدث في كثير من آياته عن الحياة ومراتبها النباتية والحيوانية والإنسانيّة، وسنقتصر في حديثنا على وجهة النظر القرآنية حول الحياة الإنسانيّة.

القرآن في حديثه عن الحياة الإنسانيّة يتجاوز المظاهر البيولوجية للحياة كحركة القلب ودوران الدم ونظائرها. فهذه الحياة حيوانية لا تستطيع وحدها أن توضح الإطار الإنساني للحياة، وثمة نوع آخر من الحياة ينبغي أن يتزوّد به الإنسان كي يتمتع بالحياة الإنسانيّة، وقد يفتقد شخص هذه الحياة وهو يتمتع بكامل مظاهر الحياة البيولوجية. من هنا قال القرآن: ﴿لِيُنذِرَ مَن كَانَ حَيًّا﴾[1]. وهذا التعبير القرآني يوحي بتقسيم الناس إلى فئتين: حية وميتة. ويقول: إن النداء الإلهي يجد طريقه إلى قلوب الذين لا زالت فيهم بقايا حياة. أما الذين افتقدوا الحياة فلا أثر للإنذار الإلهي فيهم.

---

(١) البقرة: ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

القرآن يمثل للحركة على طريق الله وللحركة على غير طريق الله، فيركز على خصائص الحياة والنماء في الحركة الأولى، والجدب والموات والضلال في الحركة الثانية فيقول:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُبْطِلُواْ صَدَقَٰتِكُم بِٱلْمَنِّ وَٱلْأَذَىٰ كَٱلَّذِى يُنفِقُ مَالَهُۥ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُۥ وَابِلٌ فَتَرَكَهُۥ صَلْدًا لَّا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَىْءٍ مِّمَّا كَسَبُواْ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[1].

﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍۭ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَـَٔاتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[2].

ويقول في موضع آخر: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ﴾[3]؟.

الحياة التي يتحدث عنها القرآن هنا ليست بالحياة البيولوجية، بل حياة إنسانيّة، يخرج الإنسان بها من الظلمات البهيمية إلى نور الهداية الإلهية، ومن ظاهرة الموت التي تجعل الإنسان أرضاً صلبة غير قابلة لتقبل كلمة الحق، إلى ظاهرة الحياة التي تحوّل الإنسان إلى تربة صالحة لحمل الرسالة الإلهية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾[4].

لكن هذه الاستجابة لا تتحقق في مَنْ انعدمت فيه كلّ مظاهر الحياة ﴿إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ ٱلْمَوْتَىٰ وَلَا تُسْمِعُ ٱلصُّمَّ ٱلدُّعَآءَ إِذَا وَلَّوْاْ مُدْبِرِينَ ﴿٨٠﴾﴾[5].

مظاهر المجتمع الحي:

نحن لا نستطيع أن نفهم طبعاً كنه الحياة الإنسانيّة، لأنّ الحياة الحيوانية

---

(١) البقرة: ٢٦٤.
(٢) البقرة: ٢٦٥.
(٣) الأنعام: ١٢٣.
(٤) الأنفال: ٢٤.
(٥) النمل: ٨٠.

لا زالت عصيّة الفهم فما بالك بهذه الحياة الأكثر تطوراً وتعقيداً. غير أننا نستطيع أن نفهمها من خلال تلمّس آثارها.

من هذه الآثار: الوعي والتحرك.

كلما ازداد وعي المجتمع وروح الحركة والاندفاع فيه كان أقرب إلى الحياة، وكلّما هبط عنده الوعي وخمدت فيه روح التحرك كان أقرب إلى الموت[١].

والآن لنلق نظرة على أوضاعنا الراهنة انطلاقاً من المفهوم السابق لنرى مقدار ما فينا من حيا: هل نحن ننظر بعين الاحترام إلى السكون أم إلى الحركة؟ والجواب عن هذا السؤال مهم للغاية، لأنّ المجتمع كلما مال إلى السكون يزداد احترامه إلى كلّ ما هو راكد وساكن.

لا شك أن المنطق السائد بيننا هو منطق احترام الساكن الجامد، وهو مظهر انحطاط المجتمع وموته[٢]. أحد الأخوة الظرفاء أطلق على هذا المنطق اسم «منطق الماكنة البخارية».

سبب هذه التسمية يشرحها هو إذْ يقول:

في أيام الصبا كنت أذهب إلى محطة القطار - وكانت السكك الحديدية حديثة التأسيس في إيران آنذاك - فأرى القطار واقفاً والأطفال مجتمعون حوله

(١) كلمة «الحي» ترد في القرآن لتفصح غالباً عن معنى العلم والقوّة. فالقرآن يصف الله بالحي: «الله لا إله إلاّ هو الحيّ القيوم». و«الحي الذي لا يموت». والحياة هنا لا تعني طبعاً الحياة البيولوجية بل تعني العلم المطلق والقوة المطلقة.
هذا المفهوم نستطيع أن نتخذه معياراً لفهم ما هو من الإسلام وما هو دخيل عليه. كلما من شأنه أن يقف بوجه تصاعد وعي المسلمين وقدرتهم وقوتهم فليس من الإسلام بشيء، لأن الإسلام دين الحياة، ودين الحياة لا ينسجم مع الجهل والعجز والضعف.

(٢) حينما دبّت «الحياة» الإسلاميّة في جسد الأمة بإيران بإذن الله تعالى تغيّرت نظرتها ومعاييرها فانتفضت من رقادها وهجرت الراحة والدعة والسكون، وبدأت تطلب اللذّة والسعادة في ميادين الجهاد لا في المضجع والمعلف، وبدأت تقيّم الأفراد والمجموعات من خلال حركتها على طريق الإسلام. وعسى أن تسري هذه الحياة إلى سائر أجزاء جسد أمتنا وما ذلك على الله بعزيز. (المترجم).

ينظرون إليه باحترام وإجلال. ويبقى المتفرجون الصغار على حالتهم هذه حتى يبدأ القطار بالحركة، وما أن يتحرك حتى يسارع الأطفال إلى التقاط حجر ليرموا به القطار. وهكذا يزداد رشق القطار بالحجارة كلما ازدادت سرعته!!.

لقد كنت أعجب من هذه الظاهرة وأسأل نفسي لماذا يميل هؤلاء الأطفال إلى احترام القطار ما دام واقفاً؟ ولماذا ينعدم هذا الاحترام عندما يشرع القطار بالتحرك؟!.

عندما كبرت ودخلت المجتمع اكتشفت اللغز، ألفيت أن هذه الظاهرة قانون عام يسود كلّ المجتمعات التي افتقدت الحياة. كلّ شيء في نظر هذا المجتمع يحظى بالاحترام والتجليل ما دام ساكناً، فإذا تحرك يتخلّى عنه الناس، بل أكثر من ذلك يرشقونه بالحجارة من كلّ حدب وصوب. أما المجتمع الحيّ فلا يحترم إلاّ الوثّاب المتحرك والمتيقّظ.

الأثر الآخر من آثار الحياة في المجتمع الترابط والتضامن بين أفراده. هذا الترابط يزداد كلما كانت روح الحياة نابضة أكثر في المجتمع. غير أن هذا الترابط يتجه نحو الوهن والضعف باتجاه المجتمع نحو الموت.

هذا المؤشر هو الآخر يعيننا على فهم مقدار ما في المجتمع من حياة، ويمنحنا معياراً لفهم وضع عالمنا الإسلامي المعاصر المفعم بالنزاعات والحروب والاختلافات الداخلية، والمنقسم على نفسه إلى أجزاء يتجاذبها أعداء الإسلام ويساومون عليها. هذا المعيار يوضّح لنا بجلاء أن المجتمع الإسلامي بشكل عام مجتمع ميّت.

دعوة الإسلام تتجه أوّل ما تتجه إلى إيجاد المجتمع المترابط المتكامل المتضامن، ومن هنا فهي دعوة إلى الحياة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾[1].

---

(١) الأنفال: ٢٤.

والمجتمع الإسلامي الواقعي مجتمع حيّ لأنّ أفراده مرتبطون مع بعضهم ارتباطاً عضوياً وثيقاً:

«مثل المؤمنين في توادّهم وتراحمهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى».

هذه الحمّى التي تظهر في البدن ليست عملية مواساة فحسب، بل هذه عملية نفير سائر الأعضاء لمواجهة العدوّ الذي هاجم العضو المصاب ولترميم ما أصاب هذا العضو من أضرار.

أين المسلمون اليوم من هذا الترابط العضوي؟ هل العالم الإسلامي ينهض اليوم بأجمعه إذا تعرّض أحد أجزائه لعدوان؟!.

هذه الظاهرة السلبية ليست بجديدة على عالمنا الإسلامي، لأنّ الموت بدأ يدبّ في جسد هذه الأمّة منذ أن استشرى فيها الإنحراف، وبلغ الأمر بها أن اقتطع أعداء الإسلام جزءاً عزيزاً من جسدها ومركزاً حضارياً عظيماً من مراكزها وهو - الأندلس - فلم يظهر على سائر الأجزاء ردّ فعل حياتي، لأنّ سائر الأجزاء كانت منغمسة في صراعات داخلية بما في ذلك الصراعات الطائفيّة بين السنّة والشيعة.

حال المسلمين اليوم من مسألة فلسطين تأكيد آخر على هذه الظاهرة. هل المسلمون المعاصرون على مستوى المسؤولية من هذه القضية؟ هل إن موقفهم من العدوان الإسرائيلي يجسّد وصف رسول الله للجماعة المؤمنة؟! الجواب واضح طبعاً.

الرسول القائد - صلّى الله عليه وآله وسلم - يقول في موضع آخر: «مَنْ سَمعَ مسلماً ينادي يا للمسلمين فلم يُجبهُ فليس بمسلم»[(١)].

هذا الحديث الشريف يجري مجرى الحديث السابق في التأكيد على ظاهرة الترابط العضوي بين المجتمع المسلم الحي. إنه ينكأ جراح كلّ إنسان

(١) أصول الكافي: ج٣، ص٢٤٠.

مسلم واع يرى أجزاء العالم الإسلامي تتعرض لأبشع أنواع المجازر الوحشية ولأفظع انتهاكات الحرمات الإنسانيّة، دون أن تظهر على المسلمين آثار المواساة والتجاوب العاطفي والعملي، بل الذي يزداد ظهوراً فيهم اتجاههم نحو المزيد من الشقاق والنفاق والعداء[١].

من المظاهر الأخرى للمجتمع الحي تكريم شخصياته الفكرية، وأقصد الشخصيات الحية التي تعيش في المجتمع بالدرجة الأولى، لأنّ تكريم الأموات قد لا ينمّ عن ظاهرة حياة. أحد الأصدقاء طرح عليّ سؤالاً طريفاً قال فيه: أليس تكريم إقبال من مظاهر التقرّب من الأموات؟ هذا الصديق لا يعترض طبعاً على هذا التكريم، بل يقصد أن التكريم ينبغي أن يتجه أوّلاً إلى الشخصيات الفكرية الحيّة وكم بين ظهرانينا اليوم من هذه الشخصيات التي تستحق كلّ تكريم، وخير مثال على ذلك العلامة الكبير السيد محمد حسين الطباطبائي[٢]. هذا الرجل يستحق كلّ تكريم لجَمعِه كلّ الخصال التي ينبغي أن يتصف بها إنسان مسلم مفكّر ملتزم.

فهو أوّلاً مثال الورع والتقوى، وقضى عمره وهو يطوي مراحل تهذيب النفس والارتقاء على سلّم الكمال الإنساني. لقد انتهلتُ سنوات طوال من فيض علمه وتربيته ولا زلت دؤوباً على التزود منه.

وهو أيضاً عالم مفكّر سبر العلوم الإسلاميّة بفطنة وذكاء وقدّم للمسلمين عطاءاً فكريّاً ثرّاً على رأسه مجلدات (الميزان في تفسير القرآن) وهو أفضل تفسير معاصر للقرآن، وأستطيع أن أدّعي أنّه أفضل تفسير كتب حتى الآن للقرآن

---

(١) بعد أن عادت الأمة في إيران إلى الإسلام عادت مظاهر الحياة طافحة في كلّ مظاهر المجتمع، فمظاهر التكافل والتعاون والتعاضد بين أبناء الأمّة في الجمهورية الإسلاميّة بدأت تسجل أروع ما سجله الإسلام من معاجز على صعيد خلق «الأمّة» «الواحدة» ومن جانب آخر فإن الولادة الإسلاميّة الكريمة في إيران كشفت القناع عن مقدار ما في الأمة الإسلاميّة الكبرى من حياة من خلال مواقفها تجاه ما تتعرض إليه الجمهورية الإسلاميّة من عدوان سافر واسع شرس حشدت فيه قوى الاستكبار العالمي كلّ طاقاتها العسكرية والإعلامية والتجسسية. (المترجم).

(٢) هذه المحاضرات أُلقيت يوم كان العلامة الطباطبائي حياً، وفي السبعين من عمره، لكنّه رحل عنّا - تغمده الله برحمته - في الثامن عشر من شهر محرم عام ١٤٠٢، ودفن في مدينة «قم».

منذ عصر صدر الإسلام حتى يومنا هذا، مع الاعتراف بأهمية التفاسير الأخرى ومع التأكيد على أن كلام الله لا يحيطه تفسير مهما شمل واتّسع.

كما إنه الرجل الذي يعيش آلام الأمة وهمومها وقضاياها ولا أدّل على ذلك من موقفه من القضية الفلسطينية وتصدّيه لجمع تبرعات مالية للأخوة الفلسطينيين[١].

هذا الرجل تجاوزت شهرته إيران بل تجاوزت العالم الإسلامي، والعلماء المسلمون يتوافدون عليه من كلّ حَدَب وصوب، وأخيراً زاره الأستاذ علاّل الفاسي من المغرب وأعرب الأستاذ الفاسي عقب اللقاء عن إعجابه الكبير بهذه الشخصية الفذّة. المستشرقون الأوروبيون هم أيضاً على علم بمكانة هذا المفكر الإسلامي الكبير.

إنها لفريضة علينا أن نكرّم السيد الطباطبائي ونشيد بمكانته ونعطيه ما يستحقه من الاهتمام والتقدير.

الصفة الأخرى للمجتمع الحي ارتباطه بتاريخه الثوري، فالارتباط بهذا التاريخ وبالأفراد الذين صنعوه بدمهم يؤكّد أنّ المجتمع حيّ أبّي الضيم لا ينثني أمام ما يواجهه من تحديات وصعاب.

ولهذا علّمنا أئمة آل البيت أن نخاطب الشهداء بقولنا: «يا ليتَنا كنّا معكم فنفوز فوزاً عظيماً» علمونا أن نحيي ذكرى الشهيد، ونبكي عليه، ونعيش أهدافه

---

(١) الاهتمام بالقضية الفلسطينية ظاهرة قديمة مشهودة بين أبناء الأمة الإسلاميّة في إيران، وخصوصاً على مستوى طلائعها الإسلاميّة الواعية، ولم تستطع القوى الصهيونية المتحكمة في إيران الشاه أن تصدّ الأمة عن التفاعل بهذه القضية الإسلاميّة، بل كانت مسألة فلسطين دوماً على رأس اهتماماتها.
وكان من المتوقع أن يطرأ تغيير كبير على هذه القضية لمصلحة الأمة الإسلاميّة بعد انتصار الثورة الإسلاميّة في إيران. لكن الصهيونية العالمية سارعت إلى الانقضاض على الولادة الإسلاميّة المباركة، وشن أنواع الحروب المباشرة وغير المباشرة عليها.
وعند كتابة هذه السطور، الجمهورية الإسلاميّة تدافع عن نفسها أمام هجوم عسكري واسع شنته الصهيونية العالمية وقوى الاستكبار العالمي على حدودها الغربية والجنوبية بقيادة عميلها صدام حسين رئيس العصابة المجرمة في العراق. (المترجم).

وحركته واندفاعه. علّمنا سيد الشهداء الحسين بن علي أنّه: «كل يوم عاشوراء كل أرض كربلاء».

إنَّ مفاهيم إحياء ذكرى شهداء التاريخ الإسلامي، وسيد الشهداء على الخصوص قد شوّهت إلى حدّ كبير مع الأسف، ولذلك فقدت عطاءها المطلوب. ولا بدّ من إعادة نظر في تاريخ شهداء الإسلام بما فيهم تاريخ سيد الشهداء، لنستلهم منه ما يعيننا على مواصلة طريقهم السامي العظيم[١].

أسباب تخلف المسلمين:

تحدثنا عن مظاهر الحياة في المجتمع، وبينا أن مجتمعنا الإسلامي يفتقد هذه المظاهر، مما يدّل على أنّه أقرب إلى الموت منه إلى الحياة. بقي علينا أن نبحث في أسباب هذا التخلّف في إطار المفاهيم الممسوخة المشوهة السائدة بين المسلمين. لأنّ الإنحراف عن الإسلام وبالتالي اتّجاه المسلمين إلى مظاهر الموت رافقه مسخ لمفاهيم الإسلام الأصيلة حتى عادت نظرة المسلمين إلى الإسلام نظرة باهتة ميتة لا حراك فيها منذ خمسمائة عام، كما يقول الدكتور إقبال. من هنا كانت الخطوة الأولى على طريق الإحياء تتمثل في تصحيح المفاهيم السائدة في أذهاننا. وفيما يلي نعالج بعض هذه المفاهيم.

مفهوم العمل:

الإسلام دين العمل، هذه الحقيقة تبدو واضحة من خلال نصوص القرآن وسنة المعصومين. هذه النصوص تؤكّد للبشرية ارتباط مصيرها بعملها في إطار فكري واقعي منطقي منسجم مع قانون الخليقة.

القرآن يتحدث عن دور العمل فيقول: ﴿لَّيْسَ لِلْإِنسَـٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾[٢].

---

(١) الأستاذ الشهيد يذكر هنا نماذج من حادثة كربلاء تجسيداً لما فيها من مواقف عظيمة، حذفناها لعدم ارتباطها مباشرة بالموضوع، ونحيل القارىء إلى كتاب «ثورة الحسين» لفضيلة الشيخ محمد مهدي شمس الدين ففيه تسجيل رائع لكثير من تلك المواقف..

(٢) النجم: ٣٩.

ويقول: ﴿وَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖ شَرّٗا يَرَهُۥ﴾[(١)].

هذه التعليمات من أهم المؤثرات اللازمة لحياة الأمّة وحركتها. فحين تسود في الأمّة ذهنية ارتباط مصيرها بعملها، تسعى إلى الاعتماد على نفسها وعلى طاقاتها، وهذا ما يؤدي إلى خلق الديناميكية اللازمة لحياة الأمّة. هذه التعليمات تلقاها الجيل المسلم الأوّل من منبع الوحي فتغلغلت في أعماقه فكرة ارتباط مصيره بعمله الخالص لوجه الله، وانبثقت في وجدانه ثقة عجيبة بالنفس، واندفع إلى ساحات الجهاد لا يهاب هيل الأعداء وهيلمانهم ولا يخشى القُوى الكبرى المسيطرة آنذاك على العالم.

هذه التعاليم الساميّة اعترتها بمرور الزمن أنواع الشوائب ومنيت بألوان الإنحرافات، وتفاقم الإنحراف بمرور الزمن حتى فشت بين المسلمين أفكار تستهين بالعمل، وتركت الأفكار الواقعية المنطقية بشأن السعادة مكانها لأفكار وهمية خيالية بعيدة عن المنطق والواقع.

نماذج من إنحراف مفهوم العمل:

من هذه الأفكار الوهمية فكرة «الحظ» التي ظهرت لتعبّر عن غياب جميع قوانين الكون وسننه في الذهنية السائدة. وهذه الفكرة انعكست على الأدب قديمه وحديثه[(٢)]

واضح أن الحظ فكرة لا تقوم على أساس أي منطق علمي أو فلسفي أو قرآني، لكنها سرت في مجتمعاتنا إلى كلّ مواقف حياتنا الصغيرة والكبيرة.

---

(١) الزلزال: ٧ ـ ٨.

(٢) يستشهد الأستاذ الشهيد بأمثلة من الأدب الفارسي الذي يركز على فكرة الحظ ويربط مصير الإنسان بهذه الفكرة. ولها في الأدب العربي نظائر كثيرة منها قول الشاعر:

إنّ حظّي كدقيق بين شوك نثروه
ثم قالوا لحفاةٍ يوم ريح أجمعوه
صعب الأمر عليهم قال قوم اتركوه!
إن من أشقاه ربُّه كيف أنتم تسعدوه؟!

(المترجم).

نموذج آخر من الإنحرافات الفكرية في هذا المجال النظرة الممسوخة إلى نتيجة صراع الحق مع الباطل[١]. الحديث يدور في مجتمعاتنا حول عدم إمكان انتصار الحق، وعدم إمكان انتصار الدعوة الملتزمة بقيم الصدق والعدل، وعدم إمكان الإنسان الحصول على مكاسب مادّية إن كان مقيداً بموازين الصدق والإنصاف. وهذا اللون من التفكير يتناقض تماماً مع المدرسة الإسلاميّة التي ركزت على النظرة التفاؤلية لمسيرة العالم.

القرآن يشير في مواضع عديدة إلى أن نظام الكون هو النظام الأحسن، ولا يمكن تصور نظام أحسن منه. يقول في آية: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَىۡءٍ خَلَقَهُۥ﴾[٢] وفي آية أخرى يقول على لسان موسى بن عمران: ﴿رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَىۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾[٣].

والإنسان في نطاق هذا النظام موجود مختار، بمقدوره أن يسير وفق نظام الخليقة الفطري، وبإمكانه أيضاً أن ينحرف يمنة ويسرة.

وهذا الاختيار واحد من مظاهر هذا النظام الأحسن، حيث الإنسان فيه كان مسؤولاً وحاملاً اللأمانة وخلاّقاً.

هذا الاختيار يستتبعه انحراف مجموعة من الناس عن الصراط المستقيم، لكن نظام الخليقة بمجموعه يسير وفق معايير الحقّ والعدل. وأمام هذا الإنحراف تتحمل المجموعة الصالحة مسؤولية مقارعة المنحرفين. وهذه المجموعة الصالحة السائرة على طريق النظام الكوني والمكافحة من أجل الحق والعدل تحظى بإسناد ربّ العالمين. فنظام الكون يسند السائرين على طريق الحقّ، وليس للباطل سوى جولة سرعان ما يتراجع بعدها أمام الحق. القرآن الكريم يمثل لصراع الحق والباطل أجمل تمثيل فيقول: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتۡ

---

(١) في بعض مجتمعاتنا العربية مثل سائد يقول: (الظالم سالم) يحكي هذه الذهنية المشككة في قدرة قيم الحق والعدل والصدق على الانتصار في معترك الصراع. (المترجم).

(٢) السجدة: ٧.

(٣) طه: ٥٠.

أَوْدِيَةُۢ بِقَدَرِهَا فَٱحْتَمَلَ ٱلسَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًاۚ وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي ٱلنَّارِ ٱبْتِغَآءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَٰعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُۥۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ وَٱلْبَٰطِلَۚ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءًۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي ٱلْأَرْضِۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ ﴿١٧﴾﴾[(١)].

فالزبد الذي يمثل الباطل يذهب جفاء أمام الحق. وهذا هو قانون الخليقة الذي لا يتخلف بينما تسري بيننا أحاديث واهية مشككة في جدوى الكفاح من أجل الحق والعدل وعلى طريق الحقيقة والاستقامة.

نحن لم نقدم مرّة واحدة على الدخول في تجربة عملية كفاحية، ومع ذلك نقذف الخليقة بالعبثية والبطلان.

انتشار فكرة المجددين مظهر آخر من انحراف أفكار المسلمين بشأن مفهوم العمل. هذه الفكرة تستمد جذورها من حديث ذي سند واه يقول: «إن الله يبعث لهذه الأمّة على رأس كل مائة سنة من يجدّد لها دينها».

هذه الفكرة راجت في الفكرين السنّي والشيعي غير أنها لم تدخل الوسط الشيعي قبل القرن الحادي عشر ففي هذا القرن كتب الشيخ البهائي رضوان الله عليه عن الكليني، ووصفه بأنه مجدد المذهب في رأس القرن الثالث، مستعيراً هذا الوصف مما أشيع في الفكر السنّي. بعد ذلك أطلق على المجلسي أنّه مجدد المذهب في رأس القرن الثاني عشر، والوحيد البهبهائي مجدد المذهب في رأس القرن الثالث عشر، والميرزا الشيرازي مجدّد المذهب على رأس القرن الرابع عشر الهجري.

الغريب في هذه الفكرة أن النوابغ الذين ظهروا في أواسط القرون الهجرية لم يُعتبروا مجددين، كلّ ذنبهم أنهم لم يظهروا على رأس القرن كالشيخ الطوسي مثلاً. والأغرب من ذلك أن الباحثين عن المجددين لم يستثنوا عتاة الملوك من حساباتهم فاعتبروا نادر شاه مثلاً من المجددين!!.

---

(١) الرعد: ١٨.

هذه الفكرة تتعارض تعارضاً تاماً مع مبدأ التغيير الذي تقرّه الآية الكريمة: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[١].

هذا المبدأ يربط كلّ تغيير في المجتمع الإنساني بتغيير المحتوى الداخلي لأفراد ذلك المجتمع. تجديد الحياة الاجتماعية ـ انطلاقاً من مفهوم هذه الآية ـ لا يتم إلاّ حينما يكون أفراد الأمّة مستعدين لمثل هذا التغيير. بينما فكرة المجددين تعفي الامّة من هذه المسؤولية، وتلقيها على عاتق فرد أو أفراد معينين، وبهذا الترتيب تمسخ أعظم فكرة قرآنية حركية عملية.

فكرة المجددين استغلها المستثمرون المستغلون ليثيروا الفتن والمجازر، وليصرفوا الأمّة عن التفكير بنواقصها ومشكلاتها وتخلفها وانحرافها.

جذور انحراف مفهوم العمل:

يحدثنا التاريخ أنّ انحراف مفهوم العمل في الإسلام بدأ منذ ظهور فكرة «الأرجاء» على يد أناس غارقين في أوحال الرذيلة. هذه الفكرة التي تبنتها السلطة الحاكمة في العهد الأموي راحت تفرق بين «الإيمان» و«العمل»، وتؤكّد على أهمية ما يضمره الإنسان في قلبه من إيمان، وتستهين بالعمل[٢].

مدرسة أهل البيت تقف بوجه التحريف:

وقف أئمة آل البيت عليهم السلام بوجه كلّ انحراف ظهر بعد وفاة القائد الأوّل صلى الله عليه وآله، بما في ذلك انحرافات المرجئة، ومفاهيم انفصال الإيمان عن العمل والاستهانة بالعمل.

---

(١) الرعد: ١١.

(٢) قالت المرجئة «لا تضرّ مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة» قالوا: «إن الإيمان الاعتقاد بالقلب وإنْ أعلن الكفر بلسانه، وعبد الأوثان، ولزم اليهودية والنصرانية في دار الإسلام، ومات على ذلك فهو مؤمن كامل الإيمان عند الله عزّ وجلّ، وليّ لله عزّ وجلّ، من أهل الجنة».
(ابن حزم الفصل في الملل والنحل ٤/ ٢٠٤). ولاحظ في هذا الموضوع: أحمد أمين، فجر الإسلام: ٢٧٩ و٢٩١ ـ ٢٩٤، وضحى الإسلام ٣/ ٣١٦ ـ ٣٢٩. وأجناس جولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام: ٧٥ ـ ٧٧ و٢٩٥ هامش رقم ٢٠، (أنظر: ثورة الحسين، محمّد مهدي شمس الدين، ط٤، ص١١٥ ـ ١١٧) (المترجم).

الأحاديث الكثيرة التي وصلتنا عن هؤلاء الأئمة في هذا المجال تؤكّد أنهم خاضوا خلال قرون متوالية حرباً فكرية هدفها إحباط محاولات المسخ والتشويه، والتشديد على أهمية العمل، ودفع المسلمين نحو الالتزام العملي بالخط الإسلامي.

وهذه طائفة من تلك الأحاديث[١].

عن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «... وإنّي لمن قوم لا تأخُذُهم في الله لومة لائم، سيماهم سيماء الصديقين، وكلامهم كلام الأبرار، عُمّار الليل، ومنار النهار.. لا يستكبرون، ولا يعلون، ولا يغلّون، ولا يفسدون، قلوبهم في الجنان، وأجسادهم في العمل»[٢].

وعنه: «ألا وإن اليوم المضمار، وغداً السباق.. ألا وإنكم في أيام أمل، من ورائه أجل، فمن عمل في أيام أمله، قبل حضور أجله، فقد نفعه عمله، ولم يضرُّه أجله»[٣].

وعنه: «المؤمن بعمله»[٤].

وعنه: «المرء لا يصحبه إلاّ العمل»[٥].

وعنه: «العلم يرشدك. والعمل يبلغ بك الغاية»[٦].

وسئل علي عليه السلام: الإيمان قول وعمل أم قول بلا عمل؟ فقال: «الإيمان تصديق بالجنان، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان. وهو عمل كله»[٧].

---

(١) في هذه الفقرة من محاضرة الأستاذ الشهيد شروح بالفارسية للأحاديث تتخللها استطرادات كثيرة لا تخلو منها عادة كلّ محاضرة ارتجالية. كما إن الأحاديث التي يرويها المحاضر في هذا المجال خالية من ذكر المصادر وهذا ما دفعني إلى إجراء مزيد من التهذيب على هذا الموضوع، والرجوع إلى أحاديث أئمة آل البيت في هذا المجال لاستخراجها من مصادرها، مستفيداً من الكتاب القيّم «الحياة» للحكيميين. (المترجم).

(٢) نهج البلاغة: ٧١٨.

(٣) نهج البلاغة: ٩٨.

(٤) غرر الحكم: ١٤.

(٥) غرر الحكم: ٢٣.

(٦) غرر الحكم: ٥٣.

(٧) البحار: ٦٩/ ٧٤.

وعنه أيضاً: «لا تكن ممّن يرجو الآخرة بغير عمل، ويرجو التوبة بطول الأمل، يقول في الدنيا قول الزاهدين، ويعمل فيها عمل الراغبين.. ثم يبالغ في المسألة حين يَسأل، ويقصّر في العمل، فهو بالقول مدلّ، ومن العمل مُقلّ، يرجو نفع عمل ما لم يعمله...»(١).

وعن الإمام محمّد بن علي الباقر عليه السلام: «إنّ ولايتنا لا تدرك إلا بالعمل»(٢).

وعنه: «لا يقبل عمل إلا بمعرفة، ولا معرفة إلاّ بعمل»(٣).

سئل أبو جعفر (الباقر) عن اللعب بالشطرنج فقال: «إنّ المؤمن لفي شغل عن اللعب»(٤).

وعن الباقر أيضاً: «إياك والتسويف، فإنه بحر يغرق فيه الهلكى»(٥).

وعن الإمام جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام: «الإيمان عمل كلّه»(٦).

وعنه: «الإيمان لا يكون إلاّ بعمل، والعمل منه، ولا يثبت الإيمان إلاّ بعمل»(٧).

وعنه أيضاً: «ملعون، ملعون من قال: الإيمان قول بلا عمل»(٨).

وعنه: «كونوا دعاة الناس بأعمالكم، ولا تكونوا دعاة بألسنتكم»(٩).

وعن الصادق أيضاً: «من استوى يوماه فهو مغبون، ومن كان آخر يوميه خيرهما فهو مغبوط، ومن كان آخر يوميه شرّهما فهو ملعون، ومن لم يرَ الزيادة في نفسه فهو إلى النقصان، ومن كان إلى النقصان، فالموت خير له من الحياة»(١٠).

---

(١) تحف العقول: ١١٠.
(٢) الكافي: ٢/ ٧٥.
(٣) تحف العقول: ٢١٥.
(٤) الخصال: ٢/ ٢٦.
(٥) البحار: ٧٨/ ١٦٤.
(٦) الكافي: ٢/ ٣٤.
(٧) الوسائل: ٦/ ١٢٧.
(٨) البحار: ٦٩/ ١٩.
(٩) الكافي: ٢/ ٧٨.
(١٠) الوسائل: ١١/ ٣٧٦.

كل هذا التأكيد على مفهوم العمل يوضّح معلماً هاماً من معالم مدرسة آل البيت هو الحركة الدائبة على خطّ الإسلام التكاملي، ونبذ كلّ انفصال بين الإيمان والعمل، وجعل العمل معياراً لتقييم خلوص الإنسان وقربه من الله.

نحن اليوم اكتفينا مع الأسف بالانتساب إلى مدرسة آل بيت رسول الله ﷺ على مستوى القول لا العمل[1].

الإسلام أكّد أن الانتساب وحده، أيّاً كان شكله، لا يغني الإنسان عن العمل، ولا يمكن أن يشكل نقطة إيجابية في صفحة أعمال الإنسان إنْ لم يرافقه التزام عملي.

القرآن يدين أولئك الذين زعموا أن لهم عند الله قرابة وزُلفى، وأنهم مستثنون من العذاب الإلهي:

﴿وَقَالُواْ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِندَ ٱللَّهِ عَهْدًا فَلَن يُخْلِفَ ٱللَّهُ عَهْدَهُۥٓ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[2].

﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[3].

﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[4].

الإسلام يرفض أن تكون وشيجة القرابة شفيعاً للإنسان، يتحدث القرآن عن نوح عليه السلام أنّه قال لرب العالمين حين رأى قرب هلاك ابنه ﴿فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ٱبْنِى مِنْ أَهْلِى﴾[5].

---

(١) لا يخفى أن هذا الانتساب تحوّل منذ اندلاع الثورة الإسلاميّة في إيران إلى ارتباط عملي وثيق نجد مصاديقه في ظاهرة الاندفاع نحو ساحات الجهاد والشهادة لإقرار حاكمية الله على الأرض. وتحطيم الطاغوت، وتطبيق الإسلام الصحيح البعيد عن الإنحرافات. وهذه الظاهرة تشكل أهم معالم مدرسة آل بيت رسول الله ﷺ.

(٢) البقرة: ٨٠.

(٣) البقرة: ٨١.

(٤) البقرة: ٨١ ـ ٨٣.

(٥) هود: ٤٦.

فيجيبه الله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَيۡسَ مِنۡ أَهۡلِكَۖ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيۡرُ صَٰلِحٖ﴾[(١)].

وعن الإمام الصادق عليه السلام: لما فتح رسول الله صلى الله عليه وآله مكّة، قام على الصفا فقال: يا بني هاشم! يا بني عبد المطلب إنّي رسول الله إليكم، وإنّي شفيق عليكم. لا تقولوا: إنّ محمداً منا. فوالله ما أوليائي منكم ولا من غيركم إلاّ المتقون.. ألا وإنّي قد أعذرت فيما بيني وبينكم، وفيما بين الله عزّ وجلّ وبينكم، وإنّ لي عملي ولكم عملكم[(٢)].

وروي أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال لبضعته فاطمة الزهراء عليها السلام: أنّه ليس بين الله وبين أحد قرابة. ولا نال ولاية الله إلاّ بالطاعة. ولقد قال رسول الله لبني عبد المطلب: إيتوني بأعمالكم لا بأجسادكم وأنسابكم. قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَلَآ أَنسَابَ بَيۡنَهُمۡ يَوۡمَئِذٖ وَلَا يَتَسَآءَلُونَ ١٠١ فَمَن ثَقُلَتۡ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ١٠٢ وَمَنۡ خَفَّتۡ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ فِي جَهَنَّمَ خَٰلِدُونَ ١٠٣﴾[(٣)].

مفهوم التوكل:

التوكل من المفاهيم التربوية الإسلاميّة السامية. وهو مثل سائر مفاهيم الإسلام دقيق وحسّاس وذو حدّين. يمكن أن يكون له أعظم الآثار الإيجابية على الصعيدين الفردي والاجتماعي، إنْ فُهم بالشكل الصحيح. ومن الممكن أن ينقلب هذا المفهوم إلى عامل مثبط للهمم والعزائم إن شُوّه مفهومه الإسلامي الصحيح.

المفهوم القرآني للتوكل ينبض بالزخم والدفع والحياة، ويزيل عوامل التردّد والتراجع والانهزام والخوف من النفس الإنسانيّة، ومتى ما أراد القرآن أن يزيل عوامل الضعف من المحتوى الداخلي للفئة المسلمة ويقوّي عزيمتها وإرادتها وصمودها يطرح مفهوم التوكل: ﴿وَلَنَصۡبِرَنَّ عَلَىٰ مَآ ءَاذَيۡتُمُونَاۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلۡيَتَوَكَّلِ ٱلۡمُتَوَكِّلُونَ﴾[(٤)].

---

(١) هود: ٤٧.

(٢) البحار: ٩٦/ ٢٣٣.

(٣) عيون أخبار الرضا: ٢/ ٢٣٥.

(٤) إبراهيم: ١٢.

﴿إِنَّمَا ٱلنَّجْوَىٰ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ لِيَحْزُنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَيْسَ بِضَآرِّهِمْ شَيْـًٔا إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ۝١٠﴾[1].

﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ۝٩٨ إِنَّهُۥ لَيْسَ لَهُۥ سُلْطَٰنٌ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ۝٩٩﴾[2].

﴿وَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَدَعْ أَذَىٰهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلًا﴾[3].

﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ﴾[4].

هذا المفهوم الحيوي للتوكل تبدّل مع الأسف بين المسلمين اليوم إلى تواكل وتقاعس عن العمل والاندفاع[5].

الزهد:

الزهد في اللغة ترك الشيء والرغبة عنه. وفي الاصطلاح يطلق على ترك الإنسان لشيء يرغب فيه رغبة طبيعية. أي إنّ صفة الزاهد لا تطلق على المريض الراغب عن تناول الطعام ولا على العنّين الراغب عن اللذة الجنسية.

الزهد من المفاهيم الإسلاميّة الساميّة البناءة التي انحرفت في أذهان المسلمين، ولعل الإنحراف في مفهوم الزهد سرى إلى المسلمين من المسيحية، فالمسيحية فرقت بين العمل الدنيوي والعمل الأخروي،

---

(١) المجادلة: ١٠.

(٢) النحل: ٩٨/٩٩.

(٣) الأحزاب: ٤٨.

(٤) آل عمران: ١٥٩.

(٥) عاد المفهوم يسجل عطاءه العظيم في الجمهورية الإسلاميّة. فقد تكالبت قوى الاستكبار العالمي بأجمعها لضرب الثورة والتضييق عليها سياسياً واقتصادياً وعسكرياً، لكن كل هذه الضغوط والتضييقات لم تزد أبناء الأمة في إيران إلاّ صموداً وإصراراً على مواصلة حمل مسؤولياتهم الرساليّة، مجسدين بذلك قوله: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ ۝١٧٣ فَٱنقَلَبُوا۟ بِنِعْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَفَضْلٍ لَّمْ يَمْسَسْهُمْ سُوٓءٌ وَٱتَّبَعُوا۟ رِضْوَٰنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ ۝١٧٤﴾ [آل عِمرَان: ١٧٣-١٧٤].

واعتبرت كل ممارسة عملية للإنسان مع الطبيعة والحياة عملاً دنيوياً، بينما أطلقت على الطقوس المعزولة عن كلّ ممارسة حياتية اسم العمل الأخروي أو العبادة. وها هو «المنجد» بين أيدينا يعبّر عن هذه النظرة المسيحيّة إذ يقول: زَهَدَ في الدنيا، أي تخلّى عنها للعبادة، وتزهّدَ: تَرَكَ الدنيا للعبادة.

هذا المفهوم المنحرف عن الزهد ليس بجديد على المدرسة المسيحية، فقد ظهر فيها يوم ظهرت فيها الرهبانيّة التي قال عنها القرآن الكريم: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا﴾[1]. والإسلام رفض هذه الرهبانيّة حين وصفها القرآن الكريم بأنّها بدعة، وقال عنها رسول الله ﷺ: «لا رهبانية في الإسلام».

الإسلام يرفض أي انفصال بين العمل الدنيوي والأخروي، ويؤطر كلّ نشاطات الإنسان الحياتية بإطار ديني، ويعتبرها عبادة عملاً أخروياً، إن كان فاعلها يبتغي منها رضا الله.

القدرة الاجتماعية والاقتصادية في يد الإنسان المسلم وسيلة لتحقيق مهمّة خلافة الله على وجه الأرض. لا وسيلة لاستثمار الآخرين واستضعافهم:

﴿ٱجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾[2].

ويوسف يستهدف من هذه المسؤولية على خزائن مصر أن يؤدّي مسؤوليته الاقتصادية في الحياة، ولا يريد أن يستغل هذه القدرة لمطامعه وأهوائه. وهكذا الإنسان الإلهي يسخر طاقاته في سبيل الصالح العام، ويستثمر كلّ قدراته على طريق أداء مسؤوليته الإلهية. بل عليه أن يحصل على القدرة اللازمة لأداء هذه المسؤولية.

علماء الإسلام أفتوا بحرمة الخدمة في جهاز الحاكم الجائر، لكنهم أفتوا

---

(١) الحديد: ٢٧.

(٢) يوسف: ٥٥.

أيضاً بجواز تولّي منصب في هذا الجهاز إن كان الهدف إنقاذ المظلومين وخدمة الناس، بل أفتى بعضهم باستحباب ذلك وبوجوبه.

وعلى المستوى الاجتماعي، أوجب الإسلام ارتفاع المجتمع المسلم في قوته إلى مستوى يبعث الرهبة في قلوب أعداء الكيان الإسلامي: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾(١).

الزهد في الإسلام لا يعني على الإطلاق الانفصال عن الحياة، والابتعاد عن كسب القدرة اللازمة لأداء المسؤوليات الإلهية على ظهر الأرض، بل يعني الارتفاع عن الانشداد البهيمي بالأرض، والترفع عن ممارسة القدرة في سبيل الاستثمار والاستضعاف، يعني بعبارة أخرى تحوّل الممارسات الحياتية إلى وسيلة للارتقاء على طريق المثل الأعلى الحقّ. ومن هنا تصبح الدنيا عند الإنسان الزاهد وسيلة لا غاية. لا يحس بالفشل والانكسار إن فقد متاعها، ولا ينبهر بها ولا يقع في أسرها إن انفتحت أمامه كنوزها.

وهذا ما أراده أمير المؤمنين علي عليه السلام إذ قال: الزهد بين حكمتين في القرآن: ﴿لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾(٢).

لذات الدنيا:

تكررت في النصوص القديمة عند الحديث عن الزهد عبارة الإعراض عن لذات الدنيا والإعراض عن طيبات الدنيا.

ابن سينا يقول في النمط التاسع من الإشارات: المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يسمى باسم الزاهد.

مثل هذه العبارات تُوحي أن الإسلام يقرر نوعين من اللذات: الدنيوية والأخروية، وتوحي أنّ الإنسان مخيّر أمام واحد من هذين النوعين

---

(١) الأنفال: ٦٠.

(٢) الحديد: ٢٣.

من اللذات، إما الدنيوية وإما الأخروية، لكن هذا التصوّر عن اللذة مرفوض في الإسلام.

الإمام علي عليه السلام يقول:

إنّ المتقين ذهبوا بعاجل الدنيا وآجل الآخرة، فشاركوا أهل الدنيا في دنياهم ولم يشاركوا أهل الدنيا في آخرتهم، سكنوا الدنيا بأفضل ما سكنت، وأكلوها بأفضل ما أكلت[١].

أي إن الإنسان المسلم يتمتع بلذات الدنيا كما يتمتع غيره، لكن هذا التمتع مؤطر[٢] بما فرضه الله من حدود، ومترفّع عن الانشداد البهيمي بالأرض والمتاع. أي إنه بعبارة أخرى يبتعد عمّا حرّم الله.

وهنا تجدر الإشارة إلى أن القرآن يذهب إلى أن اللذة الحقيقية تكمن فيما أحلّ الله، وليس ثمة لذّة واقعية فيما حرّم الله وإن خال الإنسان أنها لذّة.

يقول تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾[٣]. ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾[٤].

فما حرّم الله ليس بلذّة بل هو الوبال والخبيث بعينه. وما حرّم تعالى على عباده شيئاً من الطيبات الحقيقية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُوا۟ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَٱعْمَلُوا۟ صَٰلِحًا﴾[٥].

ليس هناك لذّة دنيوية إذن تحرم الإنسان من لذات الآخرة، بل هي المحرمات التي يخال مرتكبها أنها لذّة وما هي بلذّة.

وليست هناك لذّة محرّمة ما زال المتمتع بها وقّافاً عند حدود الله، ومنشداً إلى خط الدين التكاملي المتسامي.

---

(١) نهج البلاغة: باب الكتب والرسائل.
(٢) في الأصل: مؤطراً.
(٣) الأعراف: ٢٤.
(٤) الأعراف: ٢٤.
(٥) المؤمنون: ٥١.

أهداف الزهد في الإسلام:

الإسلام يحث الإنسان على الزهد تحقيقاً للأهداف التالية:

١- الإيثار: فمهمة الدين تتمثل في حل المشكلة الاجتماعية الناتجة من تعارض المصلحة الفردية مع المصلحة الاجتماعية. والإسلام يربي أبناءه تربية ينحل معها هذا التعارض، بل ويصبح الفرد المسلم يجد لذته في التضحية بلذائذه من أجل مصلحة الآخرين. يحرم نفسه من الملبس والمأكل والمشرب كي يتمتع بها الآخرون، ويحرم نفسه من النوم والراحة كي يسعد الآخرون.

صور الإيثار التي يذكرها لنا القرآن وكتب التاريخ عن الرعيل الأوّل من المسلمين تؤكّد قدرة الإسلام على خلق الإنسان المتفاني في سبيل الآخرين.

سورة (هل آتى) تخلّد واحدة من تلك الصور، حيث تتحدث عن إيثار أمير المؤمنين عليّ وأهل بيته الكرام. وتشير إلى تقديم ما يملكونه من طعام إلى مسكين ليلة وإلى يتيم في الليلة التالية وإلى أسير في الليلة الثالثة: ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ﴿٨﴾ إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَآءً وَلَا شُكُورًا ﴿٩﴾﴾[1].

الإسلام حث على هذا الزهد في متاع الحياة الدنيا ورغّب فيه لأنّه تربية للإنسان على طريق السمو والتكامل ومدح الصفوة المؤمنة من الأنصار التي جسدت أروع صور الإيثار في المدينة، فقال تعالى: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾[2].

٢- المواساة: الإسلام يربّي أفراد المجتمع على الاشتراك في العواطف والأحاسيس، ويصيّر منهم جسداً واحداً إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمّى.

من هنا لا يمكن أن نتصور في المجتمع الإسلامي وجود فئة معدمة وفئة

(١) الدهر: ٧ ـ ٨.
(٢) الحشر: ٩.

مترفة. لأنّ روح المواساة التي يخلقها الإسلام في المجتمع تأبى على المتمكنين أن يتركوا المعوزين في فاقتهم وفقرهم. وهنا يأتي دور الزهد ليخلق روح التكافل الاجتماعي، وليدفع أفراد المجتمع الإسلامي إلى الأخذ بيد الضعفاء وإزالة ظاهرة الفقر من المجتمع أو لإزالة ظاهرة التفاوت الفاحش في مستوى المعيشة.

الإسلام يعير أهمية كبرى لزهد الحاكم الإسلامي. لأنّ هذا الحاكم بحاجة إلى روح المواساة أكثر من غيره، ولأنّ الزهد في الحاكم يخلق في المجتمع معايير لتقييم الأفراد لا ترتبط بالمال والمتاع.

من هنا كان لزاماً على الحاكم الإسلامي في المجتمع المسلم أن يعيش مثل أبسط الناس وأضعفهم في المعيشة.

هذا أمير المؤمنين علي عليه السلام يجسد نموذج الحاكم المسلم الزاهد إذ يقول:

«.. وإنّما هي نفسي أروضها بالتقوى لتأتي آمنة يوم الخوف الأكبر، وتثبت على جوانب المزلق. ولو شِئت لاهتديتُ الطريقَ إلى مُصَفّى هذا العَسَلِ ولُبابِ هذا القمح، ونسائج هذا القزِ ولكن هيهات أنْ يَغَلبني هَواي، ويقودني جَشَعي إلى تخيّر الأطعمة - ولعلّ بالحجاز أو اليمامة من لا طمع له في القرص ولا عهد له بالشبع - أو أبيت مبطاناً وحولي بطون غرثى وأكباد حرّى، أو أكون كما قال القائل:

وَحَسبكَ داءً أن تبيتَ ببطنة وحولُك أكبادٌ تَحِنّ إلى القدّ

أأقنع من نفسي بأن يقال: هذا أمير المؤمنين، ولا أشاركهم في مكاره الدهر، أو أكون لهم أسوة في جشوبة العيش[1]؟.

٣ ـ التحرر والانعتاق: الإنسان مقيد بعوامل بيولوجية وطبيعية لا

---

(١) من كتاب علي إلى عامله على البصرة عثمان بن حنيف.

يستطيع أن يتخلّى عنها، فهو مضطرّ إلى التنفس وإلى تناول الطعام وإلى إعداد وسائل الوقاية من البرد والحرّ ونظائرها.. غير أن هناك من القيود ما يستطيع أن يتحرّر الفرد منها إن روّض نفسه على التحرّر. مثل قيود شحّ النفس والنهم وحب الادخار والاستئثار والجاه والمقام والشهرة ونظائرها. هذه القيود تكبل الإنسان إن أطلق العنان لهواه ولم يروض نفسه على الانعتاق من ربقتها.

الإنسان مكلف بالتحرر من هذه القيود المفتعلة قَدَر ما يتحمله من مسؤولية على الساحة الاجتماعية. لذلك كان الأنبياء مكلّفون بالتحرر من هذه القيود أكثر من غيرهم.

الزهد يؤدّي في حياة الإنسان دوراً هاماً في تحريره من العوامل التي تشدّه إلى البطر والراحة والسكون وتكريس الذات، ويجعله قادراً على الاندفاع السريع على صعيد العمل الاجتماعي والخدمة الاجتماعية.

من هنا كان الأنبياء عليهم السلام أكثر الناس تحرراً من القيود المفتعلة، وكان رسول الله صلى الله عليه وآله «خفيف المؤونة» كما تذكر كتب السيرة.

وهذا خرّيج مدرسة رسول الله، علي بن أبي طالب، يتحدّث عن ترويضه لنفسه على الانعتاق من القيود الدنيوية المفتعلة فيقول:

«إليك عني يا دنيا فحبلك على غاربك[1]، قد انسللتُ من مَخالبكِ، وأفلتُّ من حبائلكِ، واجتنبتُ الذهابَ في مداحِضكِ... أغربي عنّي[2] فوالله لا أذلّ لك فتستذليني، ولا أسلس[3] لك فتقوديني، وأيم الله - يميناً أستثني فيها بمشيئة الله - لأروضنّ نفسي رياضة تهش معها إلى القرص[4] إذا قدرت

---

(١) الجملة تمثيل لتسريح الدنيا وإبعادها عن نفسه.

(٢) أي ابتعدي عني.

(٣) أي لا أنقاد.

(٤) أي تفرح بالرغيف.

عليه مطعوماً، وتقنع بالملح مأدوماً، ولأدعنَّ مقلتي كعين ماء، نضب معينُها[١]، مستفرغةً دموعها. أتمتلىء السائمة من رعيها فتبرك، وتشبع الربيضة[٢] من عُشبها فتربض، ويأكل عليّ من زاده فيهجع؟! قرّت إذن عينه[٣] إذا اقتدى بعد السنين المتطاولة بالبهيمة الهاملة[٤] والسائمة المرعيّة».

وهذا الانعتاق لا يعني الانعزال عن الدنيا، بل يعني دخول معركة الحياة بترفّع والتخلص من كلّ الذاتيات، والذوبان التام في المبدأ، والتضحية المستمرة على طريق أهداف الرسالة. يعني ممارسة الحياة ممارسة القائد لها لا المنقاد، والموجّه لمسيرتها لا التابع لها اللاهث وراءها.

وهكذا كان أمير المؤمنين علي عليه السلام وسائر المقتدين برسول الله صلى الله عليه وآله.

٤- تذوّق اللذات المعنويّة: الانغماس في تلبية حاجات الجسد المادّية يغلّظ الحسّ ويضخّمه، ويغلق منافذ المشاعر الإنسانيّة واللذائذ المعنويّة. الفرد الذي يعيش بين معلفه ومضجعه لا يمكن أن يتحسّس لذّة معنويّة مثل لذّة الدعاء ولذّة الاتصال بالله ولذّة التضحيّة من أجل الآخرين ولذّة طلب العلم والتفكير والعطاء.

وحين يمارس الإنسان عملية الترفع عن الانغماس في اللذات المادّية، وعملية الانسلاخ من الانشداد البهيمي بالأرض والمتاع، فإنّه ينفتح على عالم جديد وعلى لذات جديدة لا تقل عن اللذات المادية، إن لم تكن أعمق منها. من هنا كانت لذّة الصلاة قُرّة عين الرسول الأعظم، وإحدى ثلاثة أشياء يتعشقها في الحياة الدنيا.

الإنسان العابد الزاهد يرى حقائق الكون بمنظار عن ذلك الفرد المنغمس في حسّه المادي...

---

(١) أي أبكي حتى لا يبقي دمع.

(٢) الربيضة: الغنم.

(٣) دعاء على نفسه ببرود العين - أي جمودها - وهي حالة مَنْ يفقد الحياة.

(٤) أي المتروكة.

والفرق بين الاثنين لا يقتصر على إطار الرؤية، بل يتّسع ليشمل التفكير والاستنتاج والتقييم والربط. يقول تعالى:

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ﴾[1].

(١) آل عمران: ١٩١.

الفهرس

محاضرات الجزء الخامس

الفطرة

حقيقة النهضة الحسينية

شهيد يتحدث عن شهيد

الخطابة والمنبر

المشكلة الأساس في جماعة علماء الدين

المفهوم التوحيدي للعالم

الدوافع نحو الماديَّة

حرية الفكر والعقيدة في الإسلام

الحق والباطل

إحياء الفكر في الإسلام



"... أنا بإعتباري فرداً أحس بمسؤليتي الإلهية أوجه تحذيري إلى زعماء النهضة الإسلامية العظام ، وأتم الحجة بيني وبين رب العالمين وأقول لهم : إن نشر الأفكار الغربية والتقاطها بإسم الفكر الإسلامي بعد إضفاء الطابع الإسلامي عليها ، سواء كان ذلك عن سوء نية أو عدم سوء نية ، خطر يهدد كيان الإسلام .

طريق المواجهة هو عرض المدرسة الإسلامية بشكل صحيح في كل المجالات وبلغة العصر.

حوزاتنا العلمية التي تموج اليوم بالنشاطات الإجتماعية يجب أن تعي مسؤوليتها العظيمة العلمية والفكرية ، يجب أن تضاعف أعمالها العلمية والفكرية عشر مرات . يجب أن تعلم أن الإقتصار على الدراسات الفقهية والأصولية الرسمية لا يلبي حاجات الجيل المعاصر ".

من أقوال الشهيد مطهري

دار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان - حارة حريك - شارع دكاش بناية فواز

هاتف : ٢٧٦٧٨ . ٠١